التجربة الصوفية

بحث فى تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية

فى تجربة "العارف" الروحانية

تصدير

أ.د. عاطف العراقى

تأليف

د. مجدى محمد إبراهيم

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

التجربة الصوفية

بحث فى تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية
فى تجربة "العارف" الروحانية

تصدير
أ.د. عاطف العراقى

تأليف
د. مجدى محمد إبراهيم

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م

رقم الإيداع	٩٧٧٢/ ٢٠٠٢
I. S. B. N الترقيم الدولي	977 - 341 -075-7

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ ش بورسعيد - الظاهر

ت ٥٩٢٢٦٢٠ ، - فاكس ٥٩٣٦٢٧٧ ،

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ اجْعَلْ خَيرَ زَمَانِي آخِرَه   اللَّهُمَّ لا تَدَعني في غَمْرَة
وَخَيْرَ عَمَلي خَوَاتِمه   وَلاَ تَأخُذْني عَلى غِرَّة
وَخَيْرَ أيَّامِي يَوْمَ لِقَاكَ   وَلاَ تَجْعَلني من الغَافِلينَ

من دعاء الرسول ﷺ

فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتويات

إهـــداء

إلى روح الفقيد العلامة المرحوم الأستاذ

الدكتور أبو العلا عفيفى

أُهدى هذه المحـاولة.. اعتـرافاً بفـضله السـابغ على مـيدان التـصوف والثـورة الروحـية.. وشهوداً لخدمـة الوجـود الروحى فى الإنسان على التعـميم.. وتقديراً لجهوده الصـادقة وعشقه المتميز لحكمة العارفين..، فإلى رُوحه الخالدة.. أُهدى هذا الكتاب..

مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٣٠/ ١٠/ ٢٠٠٠م

تصـــدير

بقلــم

د. عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

تصــــديــر

بقلــم

د. عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

إنْ صح تقـديرى؛ فسيكونُ هذا الكتـاب عن التجـربة الصـوفيـة مثاراً للعـديد من المناقشـات الهامّـة على المسـتوى الثـقافى العـام؛ وعلى المسـتوى الأكـاديمى الخاص؛ وذلك لأسبـاب عديدة، من بـينها أن مـوضـوع التجـربة الصوفـية وما يرتبـطُ بها من دراسة مـشكلة العلاقة بين اعـتقاد الـثنائية ورؤية الواحدية يعـدُّ موضوعاً بالغ الأهمـية فى التراث الدينى عامـة والتراث الدينىِ الإسـلامى بصفـة خاصـة، بالإضـافة إلى أن مـشكلة الواحـدية والثنائية تعـدُّ مـشكلةً عويصـةً وبالغة الدّلالة عـلى العمق والصـعوبة؛ وكم أُثيـرت حولهـا الآراء التى هى إذا أتفقت تارة، فإنها سرعان ما تختلف تارة أخرى..

الكتاب إذن من حيث موضوعه يعدُّ كما قلنا، بالغ الأهمية، ولايستطيع أن يعالج موضوعه الـرئيسى - أى موضوع التجربة الصوفيـة - إلا كاتبٌ يتميز بكثـرة الإطلاع والتـأمل الـهـادئ الطويل، والبــعـد عن الأسلـوب الخطابى الإنشـائى الذى لا يسعى إلى وضع الأمـور فى نصـابها المحكم، بل يلجـأ إلى التهويل والكلمات المتقاطعة!!..

لقـد تصدى تلمـيـذنا وصديقنـا الدكتـور مجـدى إبراهيم لدراسـة هذا

الموضوع، وهو جديرُ بأن يَقدِمَ على هذه الدراسة؛ لأنه صَاحَبَ أفكار الصوفية سنوات طوال، وعاش مع كتاباتهم مدة زمنية ليست باليسيرة، يُضاف إلى ذلك أنه لا يكتبُ من منطلق التسرعٍ، بل إنه، وحرصاً من جانبه على أمانة الكلمة وخطورة الكلمة المطبوعة بوجه خاص؛ قد لجأ إلى المناقشة والتحليل والمقارنة بين العديد من الآراء فى مجال بحث التجربة الصوفية من جهة، ومشكلة الواحدية والثنائية من جهة أخرى؛ وأيضاً مشكلة الوحدة والكثرة حتى قدَّم لنا هذا الكتاب الذى لا أشك فى أن القرَّاء سيستفيدون منه فائدة كبرى؛ لأنه يعدُّ بحثاً فى أعمق أعماق المجال الصوفى..

* * *

أقول؛ قد لجأ تلميذنا فى بحثه هذا، إلى تحليله فى المبحث الأول من كتابه لعديد من العناصر التى تتكوَّن منها خيوط التجربة الصوفية، وعلاقة هذه التجربة الصوفية بفكرة المضمون الإسلامى، فتحدَّث عن المنهج الذوقى والتجربة الصوفية، وأشار إشارة سريعة إلى طريق الكشف وأحوال التجربة، بمقدار ما أشار إلى أبى يزيد البسطامى وتجربته الإتحادية، وركزَّ كاتبنا تركيزاً مباشراً ومتعمداً على تجربة الحلاج، وعمَّا إذا كانت تجربته نظرية حُلولية هى أم حالة شعورية، وبيَّن بعد ذلك تبرير الغزالى للمنازلات الروحية، وتناول قوة الوجد فى حال الفناء وآثارها على الحلول عند الحلاج، ثم تكلَّم فى الفتوة والتوحيد، وعالج التجربة الذوقية وفقه المضمون، ونظرة الصوفية الخاصة إلى الحقيقة، وموازين التجربة التى تقوم عند صوفية الإسلام على فقه الكتاب الكريم والسنة النبويَّة.، ثم تحدَّث عن الوعى الصوفى وخطأ المنهج العلمى فى المقارنة بين التجارب الصوفية مع الغفلة عن شواهد المضمون؛ ورأى أن هناك صعوبة فيما يسمى بالفصل بين وَحْدَة الشهود ووَحْدَة الوجود فى عين التجربة؛ ولربما كان السبَبُ فى ذلك، هو أن التجارب الروحية تنعدم فيها

الفاعلية العقلية. ثم بيَّن باحثنا ضرورة الأخذ بمنطق الوجدان والكشف فى وَحْدَةَ الوجود، وقيام فكرة وَحْدَةَ الوجود عند ابن عربى على التجربة الصوفية لا علىَ النظر العقلى أو الإستدلاَل المنطقى؛ وحلَّل مضمون التجربة فى وَحْدَةَ الوجود.. كل هذه العناصر كانت ضرورية فى المبحث الأوَّلَ من كتابه.

أما المبحث الثانى، والذى كان عنوانه «اعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بين الفكرة الفلسفية والتجربة الصوفية»؛ فهو يعدُّ أطول مباحث الكتاب؛ إذْ يتضمنُ الأفكار الرئيسية فى الموضوع كُلِّه، فيعرض باحثنا للواحدية وفكرة وحدة الوجود، ويقوم بتحديد المصطلحات كالثنائية (التعددية) والواحدية، وينتقل إلى فكرة إستحالة تحليل مدركات الأحوال الصوفية بالكيفية التى نحلُّل بها الإدراك الحسى؛ ويُفرِّق بين الصوفى الواحدى والصوفى الثنائى، ويُوِّضح كيف السبيلُ لرفض الوعى الصوفى ذاته، التأويل الثنائى للتجربة الروحية؛ ويتناول الثنائية ونظرية الخلق عند ابن عربى، وتفسير الكثرة فى الوحدة.، ثم يقارن بين الواحدية من حيث كونها فكرة فلسفية من جهة، والواحدية من ناحية كُونها تدل على التجربة الصوفية من جهة ثانية. وينتقل إلى عنصر آخر يرى فيه أن التأويلِ الواحدى مرفوضُ من التجربة الصوفية باعتباره «هُوِيَّة خالصة»؛ ويُحددُّ معنى كلمة هُوِيَّة من خلال نماذج كان أختارها عند نيوكلسون، وستيس، والجرجانى، وابن سبعين، وعبد الكريم الجيلى؛ ويتناول صورة الواحدية المرفوضة (اللاكونية)، وتحليل عُنْصُرىّ الوهم والوجود، ونقد ابن تيمية لابن سبعين فى اعتبار الكثرة وهماً. ثم يحاول أن يقدِّم نموذجاً كابن عطاء الله السكندرى، لمعالجة الصوفية لعنصر الوهم بطريقتهم. فإذا هو بحث فكرة الثنائية يقدِّم الحلول الفلسفية لإزالة الصراع بين الواحدية والثنائية، وينقد الفكرة الفلسفية لمفهوم الثنائية، ويبيِّن وجهة النظر الذوقية، فيحاول تخريج المضمون الذوقى من التأويل الثنائى. ثم يتكلُّم فى

التأويل الثنائي واللغة؛ والنظرية الثنائية من حيث أنها لا تعبِّر عن مضمون التجربة الصوفية. وينتقل إلى تجربة وحدة الوجود ليبحث عن الفكرة فى الأنظار الفلسفية تماماً كما يبحث عنها أيضاً فى شواهد ثورة المضمون عند الغزالى وابن عربى وابن عطاء الله السَّكَندرى على سبيل المثال. ويوضح كيف أن اختلاف المنهج بين أقطاب الصوفية لا يُلْغى اشتراكهم فى التجربة.. ثم يتكلمُ أخيراً عن وجه التقارب بين وَحْدَةِ الغزالى وَوَحْدَةِ ابن عربى، وعن مفارقة وَحْدَةَ الوجود.

وبهذا ينتهى من المبحث الثانى لينتقل إلى المبحث الثالث فى كتابه وهو بعنوان: «الجَمْعُ المَفْرُوقِ في وَحْدَةَ الوجود»؛ وتعدُّ فكرة هذا المبحث جديدة من حيث اعتماد الكاتبَ على اصطلاحات الصوفية المسلمين بالدرجة الأولى فى تفسيره وَحْدَةَ الوجود، والنظر إليها من داخل التراث الصوفى فى الإسلام أولاً وقبل كل شىء، فينقد كاتبنا تخريج «ستيس» لتجربة الهُوِيَّة فى الاختلاف؛ ينقد المنهج وينقد العرض والتناول؛ ويتحدَّث عن فقه الاصطلاح لدى صوفية الإسلام، ويرى أن اصطلاح «الجمع» عند صوفية الإسلام يُفسِّر لنا مبدأ «الهُوِيَّة الخالصة» (الواحدية) فى حين يعطينا إصطلاح «التفرقة» الاختلاف الخالص (الثنائية)، ثم يبيِّن تمايز اصطلاح «الجمع المفروق» عن مبدأ «الهُوِيّة فى الاختلاف»، وعند ذلك يصلح أن يكون الجمع المفروق هو وَحْدَهُ الاصطلاح الذى يُفسِّر تجربة وَحْدَةَ الوجود. ويرى باحثنا أن التجربة فى وحدة الوجود سابقة على الفكرة، ثم يَتناول حال الفناء ودواعى القول بوَحْدَةَ الوجود فى التصوف الإسلامى، ورفع التناقض عن وصف الوحدة الوجودية وبطلانه، ثم وحدة الحقيقة ووحدة المنهج والتصوِّر.

وفى المبحث الرابع والأخير بعنوان «التجربة الصوفية واللغة» يفرِّق باحثنا بين التجربة فى ذاتها، والأقوال التأويلية والتفسيرية لها. ويعرض فى

إيجاز شديد للتفرقة بين الوجـود العينى والوجود اللفظى الدليلى ليجىء ختام البحث منصباً عـلى التجربة الروحية وأذواق العارفين. وتنتـهى دراسته بخاتمة يوضح فيهـا أهمية أن تكون التجـربة الصوفية مسـتندة على مضمون العـقيدة التى ينتسبُ إليها هذا المتصوف أو ذاك، فإن الغفلة عن المضمون الدينى وثورة الوجدان فى عين التجربة هى ـ كما يلاحظ ـ غفلةٌ عن مقومات الحياة الروحية الأساسية فى الإسلام.

* * *

فإذا جاء اليـوم الدكتور مجدى إبراهيم، وكان حـريصاً على دراسة هذا الموضوعِ الشائك، مـوضوع التجربة الصـوفية، فإننا نقـدِّر فيه شجاعـته وكأنه كان يُردِّد بينه وبين نفـسه أهلاً بالمعارك..!!؛ إذْ أن موضـوع التجربة الصـوفية بوجه خاص، يخوض فى أعماق التصوف.

إن كـتـابه ليس مـجرد كـتـاب فى فكر أحـد صـوفـية الإسـلام... ومـا أكثرهم!!؛ وليس كتاباً عن موضوع مُحـدَّد؛ أي موضوع جزئى كدراسته مثلاً لمقامٍ من المـقامات أو حـال من الأحوال؛ ولكنه دراسـة لموضوع كـان وما زال مثـارَ إهتمـام من جانب العـديد من مفكرى العـرب والمستـشرقين والبـاحثين والمفكرين الغربيِّين أيضـاً.. وهل ننسى إهتمامات الفيلـسوف الأمريكى «وليم چيمس W. James» بهذا الموضوع فى بعض كتبه؟!!.. وهل يمكن أن نتغافل عن دراسات «ستيس Satce» لهذا الموضوع؟!!..

إن دراسـة الدكـتور مـجـدى إبراهيم، وَهُوَ مَنْ هُوَ فـى مجـال البـحث المتعمِّق لمـشكلات الفلسفة العربيـة، والتصوف على وجه الخـصوص.. نقول؛ إن دراستـه هذه، قد أعـادت إلى ذهنى مجـموعةً من الذكـريات منذ أن كنتُ طالباً فى مرحلة الليـسانس بقسم الفلسفة بآداب الـقاهرة، حين تَم تكليفنا من

جانب أستاذنا خالد الذكر زكى نجيب محمود بإعداد بحث فى «الواحدية المحايدة»، وقد حَدَّد لنا مجموعة من أسماء المفكرين الغربيين، ونصحنا بأن نرجع إلى كتابات مفكرى العروبة والإسلام.

أقول هذا اليوم فى مناسبة الترحيب بكتابة تصدير للدكتور مجدى إبراهيم، تلميذى بالأمس، وصديقى اليوم؛ تصديرَ كتاب يبحث أساساً فى التجربة الصوفية؛ كما أقول هذا الكلام اليوم فى محاولةً للرِّد على مثل هذا النَّفر من أشباه الدارسين وأشباه الأساتذة وأنصاف المفكرِين؛ والذين يزعمون أن صلة زكى نجيب محمود بالتراث إنما جاءت متأخرة فى حين أن الواقع يثبت غير ذلك..؛ وإلاَّ.. كيف نبرِّرُ قيام الدكتور زكى نجيب محمود بتوجيه النصح لنا بأن نرجع فى مجال البحث فى «الواحدية المحايدة» إلى كتابات بعض مفكرى الإسلام، وكان هذا النصح من جانبه عام ١٩٥٧م، وكان زكى نجيب محمود، قد تخطَّى الخمسين بعامين(*).

كما أعاد هذا البحث الذى يُقدِّمه اليوم الدكتور مجدى إبراهيم فى صورة كتاب مطبوع ومنشور، لكى تعمَّ فائدته؛ أقول؛ أعاد هذا البحث إلى ذاكرتى، اهتمامى بدراسة التصوف عامة، والتصوف الفلسفى عند ابن سينا بصفة خاصة؛ حين تحدَّث ابن سينا عن العارف وغير العارف؛ وإن كنتُ أعتقد أن ابن سينا لم يَعشْ التجربة الصوفية، بل عايشها من الخارج؛ عايشها فوق قمة العقل النظرى البارد، وإن كان أكثرهم لا يعلمون..!!

أقول؛ وأكرر القول، بأننى سعيدُ حينما أقدم اليوم لكتاب الدكتور مجدى إبراهيم عن التجربة الصوفية، لأسباب محدَّدة ذكرتها؛ وأنا على يقين

(*) ولد الدكتور زكى نجيب محمود فى أول فبراير عام ١٩٠٥م؛ وتوفى فى التاسع من سبتمبر عام ١٩٩٣م.

بأن الدكتور مجدى إبراهيم يسير بخطى واثقة على الدرب؛ وبحيث سيواصل دراساته العميقة فى مجال التصوف الإسلامى؛ إن هذا يعد أمراً منتظراً ومتوقعاً بعد أن قدَّم لمكتبتنا العربية العديد من الكتب والدراسات والبحوث، ومن بينها كتاب عن «مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية»؛ وكتاب عن: «التصوف السُّنى.. حال الفناء بين الجنيد والغزالى»؛ يقع فى مئات الصفحات؛ وكتابه الذى نصدِّر له الآن عن «التجربة الصوفية».

وإذا كنتُ أقدِّم اليوم لكتاب جديد له، فإننى لا أشكُ وقد تميَّزت بحوثه بقلم راسخٍ وإحاطة شاملة، وإثارة للعديد من القضايا والمشكلات والقيام بالعديد منَ المقارناتَ، إهتمَّاماً من جانبه بفكرة «التأثُّر والتأثير» وإنطلاقاً من قولنا كدارسين وباحثين بأن مَن لم يقرأ إلاَّ أفلاطون لا يفهم أفلاطون... أقول؛ بأننى لاأشككُ فى أن هذا الكتاب سيجد - كما قلتُ - اهتماماً واسعاً من جانب المهتمين بدراسة قضايا ومشكلات التصوف.. وما أكثرها، وما أعمقها. وإذا كنتُ أختلف مع الاتجاه الصوفى عامة، وهذا الرأى أو ذاك من الآراء التى يقول بها تلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم فى ثنايا كتابه بصفة خاصة؛ إلا أننى لا أقلِّل من أهمية الدراسات الصوفية فى التراث الدينى. وإذا كان الدكتور مجدى إبراهيم قد قام بهذا الجهد من جانبه بعد رحلة طويلة فى أعماق المصادر والمراجع الصوفية؛ فإنه يستحق من جانبنا كل تقدير وثناء، ونرجو له كل تقدُّم فى دراساته الفلسفية والصوفية فى مستقبل الأيام.

والله هو الموفَّق للسداد،

عاطف العراقى

القاهرة - مدينة نصر

فى ٩ سبتمبر ٢٠٠١م

مقدمة المؤلف

بسم الله، وعلى هُدى من الإيمان بالله..

وبعدُ.. فكان يمكن أن يكون عنوان البحث هو «التجربة الصوفية بين الثنائية والواحدية» بغير إضافة كلمة «اعتقاد» أمام الثنائية، وبغير وضع كلمة «رؤية» أمام الواحدية؛ ولكننا تفكَّرنا فى عنوان الموضوع فوجدنا أن التحديد يقتضينا أن تكون الثنائية مسبوقة بكلمة «اعتقاد» بمقدار ما تجيء الواحدية تتقدمها الرؤية الخاصة كما تفرضها التجربة الباطنة فى جوف صاحبها.. إنما الثنائية عقيدة عامة لا تحتاج إلى فيلسوف أو متصوف ليوضحها فيميط اللثام عن خصائصها وأشراطها فى التصوف الإسلامى أو فى غيره من أنواع التصوف فى الحضارات والديانات الأخرى.

النظرية الإسلامية تقول: إن الله غير العالم، وإن الخالق غير المخلوق، وإن وجود المخلوق ليس هو وجود الخالق، فوجود الخالق مباين عن وجود المخلوق؛ فإثبات الإثنينية أو الثنائية بين الحق والخلق، بديهية إيمانية لا تحتاج إلى متصوف لكى يفسرها، لأنها بمثابة العقيدة يعتقدها كل مؤمن بوجود إله مغاير عن المخلوقين؛ ولكن الذى لا شك فيه أن الشعور بالوحدة ورؤية الوجود رؤية واحدية إنما هو اكتشاف متصوف، تقوم الرؤية الواحدة لديه على التذوق العالى والتجربة الفياضة بالإحساس العميق بردّ الأمور كلها، صغيرها وكبيرها، حقيرها وجليلها؛ إلى الله، خالق هذا الكون كله بما فيه ومن فيه، فى وحدة متسقة يُرجع الفضل فى اكتشافها الخاص إلى الصوفى، والصوفى وحده دون غيره.

ومن ها هنا؛ كان لزاماً علينا أن نقيمَ فكرة «التجربة الروحية» على اعتقاد الثنائية من جهة؛ ثم تطور هذه العقيدة فى تجربة الصوفى الباطنة كيما تصير شمولاً لرؤية واحدية هى هى عين التجربة المعاشة، من جهة ثانية.

لكأنما هذه التجربة ذاتها تتلمس بداءة الطريق ـ فيما يعيشه الصوفى ويعانيه من ألوان المجاهدات والرياضات ـ ثنائية تُفرِّق بين الخالق والمخلوق، وتدين الدين كُلّه لعقيدة التنزيه.. ثم إذا هى تلبّست على الحقيقة فى ضمير المتصوف صارت رؤيته للواحدية دليلاً لا شك فيه على مقدار الوعى فى هاته التجربة، وعلى عمقها وخلوصها من التمييز والتفرقة فى مراحل الوعى المتأخرة حيث يرى الصوفى الله وحده ولا شىء معه، وذلك هو الوصول الذى عناه عظماء الطريق.

* * *

تبدو التجربة الصوفية فى ضمير الصوفى ذات شقين؛ شق بدائى يرمى إلى اعتقاد الثنائية، والآخر متطور وعميق يعتقد صاحبه فى الواحدية.. فما من متصوف عظيم إلا وهو يعتقد فى الواحدية ليجىء اعتقاده فيها آخر الأمر رؤية مباشرة خالصة من العلائق والأوشاب؛ أوشاب الغفلات وعلائق المحجوبين؛ إذ تصفو الرؤية لديه حتى ليرى أن «ما فى الوجود إلا الله»؛ لأنه كان رأى من قبل أن «ما من فاعل على الحقيقة إلا الله»(١).

قد نجد ضروباً كثيرة تمثل التصوف الذى يعتقد أصحابه «الثنائية»، فلا تزيد التجربة الروحية فى تفصيلاتها على اعتبار التصوف فى الإسلام ـ إذا نحن قصرنا «التجربة الصوفية» على صوفية الإسلام فقط ـ إنما هو التصوف السنى الذى يمثل خير تمثيل فكرة الثنائية.. فتكاد تكون الشخصيات الصوفية التى ظهرت فى التصوف السنى تشكل تجربة روحية، حق القصد والإعتدال

فيها ظاهر غير مفقود، لكنها هى الثنائية بعينها؛ فلم يزل عندهم الفارقُ بين المخلوق والخالق أساس الطريق وغايته، ولم تزل الثنائية واضحة فى التجربة الصوفية على الأقل فى بدايتها فى تنشئة المريد ووضع خطواته الأولى على عتبات الحياة الروحية.

لكن هذا لا يمنع من أن تكون الثنائية هى نفسها سُلَّماً أميناً تصعد معه تجربة العارف صعوداً خالصاً فى مراتب التحقيق إلى أن لا يشهد غيراً ولا سوى بحال من الأحوال.. وهنالك تكون «الواحدية» فى مضمون التجربة الصوفية متبطنة للثنائية.

تجىء التربية الروحية للمريد بداية تضع حداً فاصلاً يوجب الفرق بين الله والعالم، وأن العالم لا شىء بالقياس إلى الفكرة الإلهية وضخامتها.. تلك الفكرة التى ستتطور فى نفس الصوفى وشعوره لتكون حياته وعذابه ومصدر غبطته فى هذه الدنيا ومبعث خوفه ورجاه. وكلما كان العالم بالقياس إلى الله ليس بشىء، كاد الاعتقاد فى الثنائية يتلاشى تدريجياً من شعور الصوفى شيئاً فشيئاً كيما لا يرى إلا الله وحده هو الموجود وأن العالم وهمٌ؛ وهنا تحل الواحدية محل الثنائية فى التجربة الصوفية، فإن الشعور بالله تعالى ووجوده والتأثر بهذا الشعور تأثراً ينتهى إلى الطاعة فى حده الأدنى، وإلى رؤية الله وحده ولا شىء غيره لمن يهبه الوصول ويذيقه حلاوة اللقاء، هو عينه الشعور الذى يصاحب طبيعة هذه التجربة وفاعليتها الحية فى جوف كل متصوف عظيم.

ها هنا تبلغ «الواحدية» أعلاها إذا هى حلَّت مكان «الثنائية».. وها هنا تبلغ التجربة الصوفية مداها الذى لا يغفل عن ذكره باحث ولو كان درس أعظم شخصيات التصوف الفلسفى.، فالتجربة الصوفية فى الأصل هى شعور الصوفى العارم بالوحدة؛ فالعالم كله وحدة واحدة لا ثنائية فيها ولا تفرقة ولا

تمييز، هى بالطبع تلك «الوحدة الإلهية». وإن هذا الشعور ليزداد ويتفاقم فى نفس وإحساس المتصوِّف كما تدلُّ عليه التجربة الصوفية عند صاحبها فلا يمكنه معها أن يتصور وجود عوالم أخرى؛ وأنه؛ ما دام التصوف قائماً فى جوهره على تحقيق هذه التجربة الصوفية العميقة فى جوف كل متصوف يراد له الوصول؛ فمن القواعد اللازمة أن نُقرِّر فى هذا الاستهلال أن التجربة الروحية هى الأساس والقاعدة التى يشترط قبولها من كل متصوف ظهر فى الإسلام، وأن هذه التجربة تستقى روافدها من عين المضمون الذى يُشكِّلها، وتتقومً به حقيقتها.

* * *

اختلف المحللون فى مجال التصوف على وجه العموم، فى شأن التجربة الصوفية.. هل هى تهدف إلى «الواحدية» باعتبار أن الواحدية ضرب من ضروب الهوية الخالصة، أم هى تهدف إلى «الثنائية» باعتبار أن الثنائية تعبير عن الاختلاف الخالص؟!!.. ولما كانت التجربة الصوفية تتوزع بين الواحدية من جهة، والثنائية من جهة أخرى، فقد كان لزاماً على الباحث أن ينظر فى أطوار هذه التجربة كيف تنبثق فى وعى الصوفى بداية، ثم تتشكل عبر مراحل تطوره الروحى كيما تدل فى النهاية على أخص ما يمكن أن يختص به الوجدان الدينى الذى ينتسب إليه وتتقومً - من ثمَّ - به مقوماتها، ثم تهدف - من بعدُ - إلى الواحدية إذا أريد لها - حسبما يرى المحللون من ورائها - أن تكون هويًّة خالصة، أو تهدف إلى الثنائية من منطلق أن هذه الأخيرة تعبر عن النظرية الدينية الرسمية كما هى وجدت فى الأديان الكتابية: اليهودية والمسيحية والإسلام.

والتجربة الصوفية تصور بطبيعة الحال عمق الوعى الصوفى فى مراحل نشأته وبداياته وتطوره، وفى خصائصه وأشراطه، وفى انتمائه إلى الواحدية

بغير كثرة وبغير تفريق؛ وفى كل مرحلة يظهر فيها هذا الوعى يصاحبها لغة معينة تجىء كما لو كانت بمثابة الطور الذى ينكشف للمتصوف إذا هو عبر عن تجربته الروحية، وقد لا يستطيع.. !!

أى نعم.. قد تتلبَّس به حالة من الحالات العظيمة يصفها وليس هو بواصف، ويعبر عنها وليس هو بمعبر؛ ويتحقق منها أثناء التجربة وإذا أجراها لفظاً غار منه المضمون؛ ويحاول جاهداً أن يصوِّر كل ما يعتمل فى داخله من لواعج ومعاناة، ومن شعور متوفز ووجدان طليق، ولكنه آخر الأمر لا يقدم إلا «حالة» يقال إنها فى الأصل تخضع لأشراط التجربة الروحية؛ إن لم تكن هذه الحالة التى يقدمها إن استطاع، هى بعينها أخص ما يميز التجربة الصوفية عن غيرها من تجارب لا يقال فيها إنها قائمة على الخبرة والتدريب والرياضة والمعايشة والسلوك.

وبحثنا هذا يتضمن تحليلاً للتجربة الروحية فى التصوف الإسلامى بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية، وكشفاً لما يمكن أن تكون فيه «الحالة» تعبيراً عن كل قول يقوله الصوفى، وتفسِّر ـ من ثمَّ ـ إشاراته ومعارفه، ورموزه وشذوره، ونظرياته الكونية الكبرى..

* * *

إلى هنا؛ فأجد لزاماً علىَّ أن أتوجَّه بأسمى آيات الشكر والتقدير إلى أستاذى الفيلسوف الكبير الدكتور عاطف العراقى على رعايته لكاتب هذه السطور رعاية كانت منذ اللقاء الأوَّل به فى كلية الآداب ـ جامعة القاهرة؛ ولم يكن ـ يومذاك ـ يعلم عن حياة الفكر والثقافة إلا أطيافاً من هنا وشذرات من هناك؛ ما كانت لتؤهِّله للبحث والدراسة لولا أن وجد فى أستاذه إرادة حديدية وصلابة فى سياسة النفس واقتدارها على مجاوزة العراقيل؛ كان اتخذها التلميذ نموذجاً لحياته يحتذى...

وأىُ نموذجٍ لأية حياة؟!..

هذا الأستاذ.. البسيط العنيف.!!

المتواضع غاية التواضع، والمترفِّع غاية الترفُّع.!!

هذا الأستاذ.. الذى أخلص للفكر إخلاص الصادقين، وتحمَّل تبعة الرسالة فى شجاعة العارفين، لا يعرف للِّين ولا للهوادة طريقاً إذا اتصل الأمر بكرامة القلم وخيانة الواجب وزراية الأمانة.

هذا الأستاذ.. الكامل المعطاء؛ بما يقدِّمه لتلاميذه من أطيب الخدمات؛ يُرْسل الأشعة الكريمة على نفوس الأقربين من طُلاَّبه ومريديه.. لكأنما هى الترياق ينزع الشفاء نزعاً من أوجاع المكائد وآفات الدسائس والأهواء؛ ولا عليه بعد ذلك إن كان نصيبه من الجزاء على العطاء مثل هذا الخذلان الذى يلقاه الشرفاء فى عالم منكود.!!

هذا الأستاذ.. الذى رأيناه أمامنا يتألَّم من غدر الأصدقاء؛ لكنه يدفع الألم بقوة من معدن الروح وسلطان الضمير، هى هى القوة التى كانت عزاؤه الوحيد يعتصم بها ويستجير بروافدها يوم أن حمل القلم وزاد عن ذمار الرسالة.

أى تكريم للإنسان أشرف من هذا التكريم؟!! أفئن كان أهلاً للشكر فلا ريب كان أهلاً للحب وأهلاً للعطاء الوارف الفياض؛ لأنه ـ قبل هذا وذاك ـ أهلُ لهاته العظمة الإنسانية تمتاز بها عظمة العظماء فى معادن الرجال..

مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٣٠/ ١٠/ ٢٠٠٠م

فى المبحث الأول

التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى

التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى

(١) المنهج الذوقى والتجربة الصوفية. (٢) طريق الكشف وأحوال التجربة. (٣) أبو يزيد البسطامى وتجربته الاتحادية. (٤) تجربة الحلاج: نظرية حلولية هى أم حالة شعورية. (٥) تبرير الغزالى للمنازلات الروحية. (٦) قوة الوجد فى حال الفناء وآثارها على الحلول عند الحلاج. (٧) الفتوة والتوحيد. (٨) التجربة الذوقية وفقد المضمون ـ الحقيقة فى نظر الصوفية ـ موازين التجربة فى فقه المضمون: (الكتاب الكريم). (٩) خطأ المنهج العلمى فى المقارنة بين التجارب الصوفية مع الغفلة عن شواهد المضمون. (١٠) الوعى الصوفى وصعوبة الفصل بين وحدة الشهودة ووحدة الوجود فى عين التجربة - انعدام الفاعلية العقلية فى جوف التجارب الروحية - منطق الوجدان والكشف فى وحدة الوجود - الحكمة الذوقية والتحقق بالإرادة. (١١) قيام فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى على التجربة الصوفية لا على النظر العقلى والاستدلال المنطقى - مضمون التجربة فى وحدة الوجود.

-١-

أمامنا في التصوف الإسلامي أشهر خمس تجارب تَمثَّلت في أشهر الشخصيات التي ظهرت على أسمى طراز في مجال الحياة الروحية العالمية، وكانت مثار اهتمام الباحثين العرب والمستشرقين. وفي كل تجربة من هذه التجارب الخمس تفرد خاص، وتنويع خاص، وتوجه خاص، ورؤية خاصة؛ والمجمل من ذلك كله هو أنه يستحيل دراسة شخصية واحدة من هذه الشخصيات العظيمة بغير النظر إلى مضمون التجربة الروحية في أعمق أعماق هذه الشخصية.

- فأمامنا - أولاً - تجربة البسطامي (ت ٢٦١هـ) الاتحادية.

- وثانيا: تجربة الحلاج (ت ٣٠٩هـ) الحلولية.

- وثالثا: تجربة السهروردي المقتول سنة (٥٨٧هـ) الإشراقية.

- ورابعا: تجربة ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) في وحدة الوجود.

- وخامسا: تجربة ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) في الواحدية المطلقة.

فإذا نحن أضفنا إلى هذه التجارب، تجربة الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في التصوف السنّي والتي سطرها بصدق صادق لا شك فيه، في «المنقذ من الضلال»؛ كانت التجربة الصوفية بحق هي عنوان الطريق، وهي هي مفتاح الحياة الروحية حين يُراد لنا معرفة هذه «الحياة» على دقيق المعرفة وسلامة المطالب، ثم التعويل في دراستنا - كل التعويل - على هذه الحياة الحية الفاعلة لا على الأقوال التي قيلت عنها، والتفسيرات التي تناولتها بين الرفض والقبول.

ويبقى في التصوف - من بعدُ - ذلك التفرُّد الخاص لكل تجربة حيوية

نابضة بالحياة مع عدم تغيير المنهج أو تبديل المضمون؛ إذْ إن تعدد وجوه الحسن، يقضى بتعدد الاستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن، كما قال الشيخ زرّوق فى قواعد التصوف[٢]: «فمن ثمَّ، كان لكل فريق طريق. فللعامى تصوف حوته كتب المحاسبى، ومن نحا نحوه. وللفقيه تصوف، رامه ابن الحاج فى مداخله. وللمحدّث تصوف، حام حوله ابن عربى، فى سراجه. وللعابد تصوف، دار عليه الغزالى فى منهاجه. وللمتريض تصوف، نبه عليه القشيرى فى رسالته. وللناسك تصوف، حواه «القوت» و«الإحياء» . وللحكيم تصوف، أدخله الحاتمى فى كتبه، وللمنطق تصوف، نحا إليه ابن سبعين فى تآليفه. وللطبائعى تصوف، جاء به البونى فى أسراره. وللأصولى تصوف، قام الشاذلى بتحقيقه. فليعتبر كلٌّ بأصله من محلّه».

وهذا يعنى أن التصوف مبثوث فى طوايا التوجهات الإنسانية، لكن يبقى التفرُّد الخاص الذى لا يخل بمضمون التجربة، فلا المنهج ولا المضمون يمكن لأحدهما أو لكلاهما أن يختلف فى أعماق التجربة الصوفية، فكل من يظن أن المنهج قد يتغير من صوفى إلى آخر فهو ظن ليس فيه يقين. وكل من يقطع أن المضمون يختلف من متصوف إلى غيره فهو قطع مشكوك فيه. وشاهدنا على ذلك؛ لفتة منهجية كان أقرَّها الغزالى فى تمييز كتابه «الإحياء» بخمسة أمور، فقال فى الأمر الخامس: إنه أراد أن يُحقّق أموراً غامضة أعتاصت على الأفهام، لم يُتعرض لها فى الكتب أصلاً، ثم قال - وهذا هو المهم فى تلك اللفتة المنهجية -: «إذْ الكل - وهو يعنى جميع الصوفية - وإن تواردوا على منهج واحد، فلا مستنكر أن ينفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه. ويغفل عنه رفقاؤه، أو لا يغفل عن التنبيه ولكنْ يسهو عن إيراده فى الكتب، أو لا يسهو، ولكن يصرفه عن كشف الغطاء عنه صارف»[٣].

ففى هذه العبارات الغزالية قاعدة منهجية إذ سلطنا عليها أضواء

التحليل؛ ألفيناها ذات عمق يتضمن بعدين، **أولاهما**: أن جميع الصوفية بغير استثناء كانوا - بل ولا يزال منهم الكثير - متواردين على منهج واحد لا يختلف ولا يتغير ولا يقبل من بعدُ لوازم التبديل. وأن هذا المنهج يكشف لنا عن وحدة المضمون. **وثانيهما**: أن جميعهم بعد ذلك متفردون ومختلفون؛ ذلك التفرد الذى يدل على عمق التجربة وحيويتها عند صاحبها، وهذا الاختلاف الذى يجىء فيه طراز القول مختلفاً كل المخالفة بين صوفى وآخر لا لشىء إلا لضرورة التنبيه لأمر يخصه وحده دون غيره، فى حين قد يغفل عنه رفقاؤه: وهذا هو مقياس التَّفرُّد فى التجربة الروحية الخاصة تتكئ بغير شك على تفرد «المضمون» وامتيازه بخصائص التفرد والامتياز.

فلئن كنا بعد هذا قد أشرنا إلى تجارب أعظم الشخصيات التى ظهرت فى التصوف الإسلامى، فليس مرادنا فى هذا البحث أن نتوسع توسع إحاطة وشمول فى ذكر الأقوال التى قيلت عن هذه الشخصيات، وإنما تكفينا الإشارة العابرة التى بمقتضاها نكشف عن حيوية التجربة الروحية عند صاحبها، لتميزها عن غيرها من التجارب، وعَمَّا إذا كانت ترمى إلى الثنائية أو تهدف إلى الواحدية. ولا يعنينا - فى هذا البحث - أن نلتزم الترتيب الذى ذكرناه، فلربما تحدثنا عن ابن عربى قبل الحلاج؛ لأن غرضنا هو المقارنة والتحليل للكشف عن الفكرة حيثما كانت، فالمعيار لدينا هو الفكرة لا الترتيب الزمنى.

وتجدر الإشارة إلى أننا اخترنا أشهر التجارب فى التصوف الإسلامى ليدور حولها الحديث عن التجربة الصوفية، ولا يعنى مثل هذا الإختيار أن التجارب التى لم ترد فى البحث ورود التفصيل كتجربة ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) وغيره من أكابر الصوفية، لا تعطى تصوراً لهذه التجربة، أو أنها لا تفيدنا إذْ لم نذكرها، فهذا مما لا يخطر لنا على بال؛ إنما كان اختيارنا لمثل هذه التجارب المذكورة شيئاً نسبياً يوضح المقصود من جعل التجربة الصوفية

محوراً تدور على رحاه كافة الآراء الصوفية: سنية وفلسفية بغير استثناء. هذا، ولا يمكن لنا حصر جميع التجارب التى ظهرت فى التصوف الإسلامى فى هذا النطاق الضيِّق من البحث، ولتكفى الإشارة العابرة لنحيط فيها القول إحاطة بمضمون التجربة وفاعليتها فى ضمير المتصوف الذى شاء اختيارنا عليه أن يكون موضع تحليل ذوقى لتجربته، كما نفعل مع الحلاج، لتميز تجربته الروحية والتذوقية بالبطولة النادرة والوجد العالى؛ ولتطابق خصائص تلك التجربة على سائر الموضوعات والعناصر التى تكلمنا فيها هنا. فالاختيار - من ثم - تمثيل وليس حصراً أو استقصاءً.

-٢-

من المحقق أن علوم الصوفية ذوقية كشفية، وأن عنصر الكشف فى هذه العلوم أعلى وأرفع من عنصر العقل، والتجربة الروحية فى أصولها وخصائصها تعتمد على ما يشرق فيها من كشوفات ليس لها فى العقل مدخل، فمن الكشف الذى هو طريق العارفين، تتوارد علومهم، ومن معدنه يتلقون أنوارها وأسرارها، ذلك الطريق الذى قال فيه ابن عربى: «الكشف هو الطريق الذى عليه أسلك، والركن الذى إليه استند فى علومى كلها»(٤).

وقد لا يختلف الصوفية جميعاً فى اعتبار الكشف لباب المعرفة، فكل مذهب أساسه الوصول يقدم الذوق على سائر الإشكالات العقلية التى تظهر أمام المعالجة المنطقية للأفكار الميتافيزيقية، فالإشراقية مثلاً مذهب أساسه وهدفه «الوصول»، فإذا ما ظهرت أمام خصومه بعض الإشكالات العقلية والاعتراضات المنطقية؛ جاءت ردود زعيمه الأكبر «السهروردى»: «بأن مذهبه لا يخضع للأساليب المنطقية بل لدواعى الحدس الصوفى والمعرفة الذوقية وأن الذى لم يصل إلى هذه المرحلة لا يستطيع أن يستبطن النصوص الإشراقية ولا أن يفهم المدلول الروحى للرمز فيها»(٥).

ولم يكن هذا بمستغرب على مذهب أقامه صاحبه على الذوق والكشف، فإن السهروردى ليشير إلى أن حكمة الإشراق عنده مؤسسة على طريق الكشف، وأن جميع ما حصل له من معارف ضمنها كتابه حكمة الإشراق لم يكن بالفكر والنظر العقلى بل كان بالذوق(٦)، فإن الفكر لم يكن هو محصل حكمة الإشراق، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه - كما قال - حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يُشَكِّكُنى فيه مشكِّك»(٧).

وربما كان هذا الطريق، طريق الكشف، هو سبب الإنكار على علوم الصوفية ومعارفهم اللَّدنية، ومنه ما قاله ابن عربى نفسه: «إنما كان الناس ينكرون على أهل الله تعالى علومهم لأنها جاءت أصحابها من طريق غربية غير مألوفة وهى «طريق الكشف». وأكثر علوم الناس إنما جاءت من طريق الفكر، فلذلك كانوا ينكرون على كل ما جاءهم من غير هذا الطريق، وما كل أحد يقدر على جلاء مرآة قلبه بالمجاهدة والرياضة حتى يصير يفهم كلام أهل الله ويدخل دائرتهم، ولكن لله فى ذلك حكم وأسرار»(٨).

وكلام ابن عربى هذا، صريح وقاطع فى اعتبار الكشف أهم الثمرات العلوية فى الطريق الصوفى، وهذا ما يجعلنا نختلف أشد الاختلاف مع المغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمى، حين أراد أن يثبت التمايز بين منهج ابن الفارض فى وحدة الشهود، ومنهج ابن عربى فى وحدة الوجود Pantheism، فذكر عبارة ليست فى محلها على الإطلاق وذلك حين قال: «ولعلَّ أول ما يظهر من ابن عربى هو أن ثقته فى «الأحوال» وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية»(٩).

فهذا بغير جدال عسف فى الاستدلال ينبثق عنه تعسف فى التخريج، فإذا نحن اعتبرنا «الحال» محوراً تدور عليه التجربة الصوفية، وإنه لحالُ

موصوف من قبيل الصوفية أنفسهم بأنه المنزلة الروحية التي يتصل فيها العبد بربه، أو يتصل فيها المتناهي باللامتناهي لتتحقق أسمى آيات الواحدية؛ وإذ نحن اعتبرنا «الحال» بأنه موصوف من قبيل الصوفية بالمنزلة الروحية التي يحصل لهم فيها الإشراق، ويفيض عليهم فيها العلم الذوقي، وإنه لحال كأحوال العقل الواعي.. وإلا لكان خضوعه للعقل وقوانينه ضربة لازب.. لكأنما هو حال من أحوال الوجود الباطن المتحفز للإعلان عن نفسه في كل ضروب النشاط الروحي(١٠).

أقول؛ إذا نحن اعتبرنا «الحال» لب لباب التجربة الصوفية، أمكننا القول: إن تقرير القاعدة الأساسية في التجربة يعتمد الصبر على مشقة المجاهدة والرياضة. وأن ثمراتها العلوية هي المعارف الكشفية تتوارد في حال قيل في شأنها هي «حال الفناء».

-٣-

ولربما كانت تجربة البسطامي الاتحادية إنما هي تجربة يمكن تأويلها وتفسيرها بما يتغشى الصوفي من رؤية الحق في حال الفناء، وفي هذه الحال لا يشهد الفاني صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها، وهو نوع من اللذة التي توفي على رؤية الأشياء، بل على رؤية الألم؛ وإذا أردنا مثالاً على تلك الحال، كان ما جرى لصويحبات يوسف عليه السلام أقرب الأمثلة إليها؛ ففناء أوصافهن، وما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى يوسف، فيه من الغيبة عن ألم ما دخل عليهن؛ تقطيع أيديهن(١١).

وقياساً على ذلك، نجد حال البسطامي قريبة الشبه بهذه الغيبة، ففي تفسير حقيقة قوله: «سبحاني!.. سبحاني»!» ضربٌ من جذبة الغيبة، بل هو كل الجذبة في الغيبة عن النفس، وعن الصفة، وعن الحال.. نعم.. حتى عن

الحـال..!! - كمـا قال -: «لـلخلق أحوال، ولا حـال للعـارف، لأنه مُحـيت رسومه وفُنيت هُويَّته بهوية غيره وغُيِّبت آثاره بآثار غيره»(١٢)، فلم يشـهد فى هذه الحـال سـوى الحق: الله فى نومـه، والله فى يقظـته، واللـه فى موافـقـتـه وتوفيقه، والله فى مطالعاته ومناجاته.. كُلٌّ العارف كُلُّه لله، فهذه هى التجربة وتلك هى الحـال.. ومما رواه السَّـهْلَجى عن قـول البـسطامى: «سـبـحـانى!.. سبحانى!» أنه أعظم من أن يفهمه مُـفهِم أو يعلمه عالم إلا بعد فنائه عن نفسه بكليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق؛ فـهى إشارة منه إليه.. وإنها لإشارة إلى تنزيه الرجـال بعد إدراك الكمـال ونهاية الجـمال وغـاية الجلال، والقـرار على حال ليس وراءها حال(١٣).

من أجل هذا، لم يكن أبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧هـ) مُخطئاً حين عَذَر البسطامى فى حـال فنائه مع محـبوبه، ثم أول شطيحـاته بما يتفق وطبيـعة هذه التجـربة الروحية الخاصـة والفريدة؛ وإن كان وصـفه بأنه: لا يزال - مع عظيم إشاراته - فى طور البداية والتوسط، ولـم يسمع منه نطقاً يدل على المعنى الذى ينبئ على الغـاية والكمال والنهـاية(١٤)؛ لكن وصف الجنيـد للبسطامى بـهذه العبارات يشى بالفوارق الروحيـة فى تجارب العارفين، فالأول صاحب رسوخ وتمكين، والثانى رب غلبة وشطح وتلوين فى حال الفناء(١٥).

ولـم يكن هذا الوصـف كذلك من جانب الجنيد بمانع له عن تقديم العذر لأبى يزيد؛ إذ كان شطـح البسطامى تعبـيراً عن حال الفنـاء الصوفى الذى هو مزلة قـدم الرجال، لا يفـسر إلا فى ضوء التـجربة الروحيـة يخوض غـمارها صاحبها أو الـذين يشاركونه التجربة ويتذوقون معـه الحال: قيل للجنيد إن أبا يزيد يقـول: سبـحـانى.. سبـحانى!! مـا أعظم شـأنى!».. فقـال: «إن الرجل مستـهلك فى شهود الجلال، فنطق بما استـهلكه، أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا بالحق فنعته(١٦)، فنطق به، ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير

عنه ضناً من الحق به.. ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: ليلى!! فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إياه فيه»(١٧).

-٤-

فالفناء على هذا، حالُ الصوفى فى تجربته الروحية، موصولاً بالله، مَمَّحَى الرسوم، فانىً هويته بهوية غيره، مغيَّباً آثاره بآثار غيره كما قال البسطامى. لكن تجربة البسطامى الاتحادية ليست كتجربة الحلاج الحلولية فى حال الفناء، وإن كان الحلاج قد أشار إلى حلول «الهوية الإلهية» فى «الأنية الإنسانية» وهو مع هذا الحلول الذى يصفه لا يزال شاعراً بالحجاب بينه وبين الله، يمنعه من الشهود التام والفناء بالكلية، وليس هذا الحجاب سوى تعينه عن إدراك الحق؛ أى «الذات» أو «الأنا» التى دعى الله أن يرفع حجابها عنه لتتجلى له الذات الإلهية. وهو يثبت الواحدية الخالصة وحلول الهوية الدائم ثم لا تزال «الأنا» الحلاجية تنازعه فيدعو الله أن يرفعها، وفى نزاع «الأنا» الحلاجية إثبات الثنائية بين الطبيعة الإلهية أو اللاهوت، وبين الطبيعة البشرية أو الناسوت، وذلك حين يقرر قوله: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر»(١٨).

ومن عباراته الأخاذة فى إثبات الواحدية وإرادة «الحلول» قوله(١٩):

حَاشَاى حَاشَاى من إثبات إثنين
أنت المُنزَّه عن نَقْصٍ وَعَرْشَين
هُوِيَّةُ لَكَ فى ناوسوتيَّتى أبداً
كُلٌّ عَلى الكُلِّ تَلْبيسُ بَوَجْهين
بَيْنى وبَينَك إنِّى يُنَازعُنى
فَارْفَعْ بإنِّيك إنِّى مِنَ البَيْنِ

ومعنى البيت الأخير: أى أنه يوجد بينى وبينك يا إلهى «إنى» إنه أنا؛ يعذبنى فأتوسل إليك أن تزيل «بإنيك»، أى بأنت «إنى» أى إنه أنا، تزيله من «البين» أى من بيننا نحن الاثنين(٢٠).

وفى غمرة التجربة يحصل «الحلول» ولا حلول على الحقيقة إذْ كان مجرد شعور؛ وفى غمرة التجربة لا يزال الحجاب الإنى موجوداً، والتعين مشهوداً حتى ولو ارتفعت الحجب وزالت التعينات.. نقل «ماسنيون» عن صدر الدين الشيرازى قوله: «لا يزال العالم فى حجاب أنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود. ولم يبق له حكم، وإن أمكن أن يرتفع تعينه وأنيته عن نظر الشهود، يكون حكمه باقياً»(٢١).

ووضوح المعنى فى تلك العبارات مما ينفى الحلول الخالص عن الحلاج، فإن الفرق أوضح من أن يحتاج إلى بيان، بين غلبة الوجد وهيمان السكر، وبين توكيد الحلول الخالص يفهمه الباحثون من وراء عبارات الحلاج على أنه نظرية متكاملة فى الإلهيات، كما يذهب إلى ذلك «نيوكلسون»(٢٢)، فقد عبر هو نفسه عن سكرة أنوار التوحيد حين قال: «من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد، نطق عن حقائق التوحيد؛ لأن السكران هو الذى ينطق بكل مكتوم»(٢٣).

ومعنى ذلك، هو أن كل ما نطق به الحلاج من عبارات توهم بالحلول الخالص؛ إنما كانت ـ فيما يتراءى لنا ـ من فعل هذه الغيبة السكرانة بجلال أنوار التوحيد؛ تستند فى الأساس إلى ثمرة الوجد الفياض والعاطفة الدينية العارمة بقوة الشعور بالمعية الإلهية، والتى يعز وجودها ويندر إلا فى كبار الروحانيين؛ وأن هذه العاطفة القوية وذلك الوجد الفياض لم نجد لهما أثراً ذا بال ونحن لا نفقه آثارهما بمعزل عن مضمون التجربة الصوفية المعاشة، وأن

هذا المضمون الثائر ليشكّله - فيما نرى - ذلك الاعتقاد الدينى المستمد من أصل العقيدة يتسب إليها المتصوف بغير تحايل - كثير أو قليل - فى نسبته إلى أصول ومصادر خارجة عن إطار المضمون.

***

ولم يكن «نيوكلسون» قريباً من الصواب، حين ذكر: أن عبارة «أنا الحق» التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح، وإنما كانت عبارة لخص فيها نظرية كاملة فى الإلهيات منصبغة بصبغة صوفية. ولم تكن هذه النظرية الأولى من نوعها فحسب، بل كانت فى صميمها وجوهرها من وضع الحلاج نفسه»[٢٤]، فهذه النظرية استند فيها الحلاج إلى الأثر اليهودى المشهور، أعنى قولهم «خلق الله آدم على صورته» (بإعادة الضمير فى صورته إلى الله لا إلى آدم). فكأن قول الحلاج: «أنا الحق» معناه أنا صورة الحق الخالق، وبهذا يكون مذهبه مذهب حلول لا اتحاد[٢٥]، ثم إن الحلاج فى واقع مذهبه ينتمى انتماءاً مباشراً لمذهب الخلاص المسيحى، الذى يؤكد أنه لا سعادة إلا فى خلاص الروح من حجابه وهو الجسد، ولا وصول إلى الله، أو لا حلول لله فى الإنسان، إلا بتحطيم الحجب المانعة وهى الشرائع والعبادات والرسوم الشكلية. لهذا سعى الحلاج برأسه وقدميه لتحطيم هذه الحجب، وإنه أكد الحلول الخالص حين طلب محو صفاته التى يشعر إنها لم تزل عائقاً له دون الوصول إلى الله، ولغرض حلول الصفات الإلهية فيها؛ وأن الحلاج حينما نطق بعبارته «أنا الحق» نطق بها وهو على وعى بما نطق، لأنه أراد توكيد ثنائية الطبيعة الإلهية، فى اللاهوت والناسوت، وهما المصطلحان، اللذان اقتبسهما الحلاج عن الفلسفة المسيحية[٢٦].

ولا يعزب عنا مثل هذه الميول الدفينة التى كانت لنيوكلسون - ومن تابعه من الباحثين العرب فى رأيه هذا ولم يستطيعوا الرد عليه، ولا ندرى.. لماذا؟! - حين أراد أن يجعل من الحلاج نصرانياً خالصاً، وأن يجعل من

عباراته وتجاربه الصوفية إمتداداً لا يخرج عن النظرية المسيحية فى اللاهوت والناسوت، ولم يضع نيوكلسون - لا هو ولا أتباعه - فاعلية التجربة الصوفية موضع الاعتبار؛ فعلى هذه التجربة وحدها تقاس عبارات الحلاج إذا نحن أردنا أن تكون أقواله مجردة عن المصادر الخارجية قريبة كل القرابة من مصدر «المضمون» تشكله التجربة الروحية فى حال الفناء.

فلئن كنا قد اصطلحنا - فيما تقدم - على أن التجربة الصوفية إنما هى المنزلة الروحية التى يبلغها العبد فى اتصاله بالله، ويطلق عليها الصوفية أنفسهم اسم «حال الفناء» اصطلاحاً دقيقاً للتعبير عن هذه التجربة، فإن أقوال الحلاج وعباراته لا تفسر حق التفسير إلا فى ضوء هذه الحال وتلك المنزلة. فكل ما كان يستشعره الحلاج من حلول لم يكن حقيقياً بمقدار ما كان مجازياً يتم فى حال الفناء فى الله. وقد نقل عنه أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقاته قوله[٢٧]: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به».. فليس انفصال البشرية عن الله، ولا اتصالها به يعنى شيئاً عند الحلاج إلا أن يكون الإنسان - الذى خلقه الله على صورته - هو موضع التجلى الإلهى، فهو من هذه الجهة: جهة التجلى، متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى، ولكن تجلى الله للعبد أو ظهوره من حيث صورته فيه، ليس يعنى اتصالا بالبشرية حقيقياً، بل هو شعور مجازى ولا يزيد. والحلاج يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب[٢٨]؛ فليس قوله بالحلول إذن حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور نفسى يتم فى ظلال التجربة الصوفية، وفى غشية السكرة التى تعترى العبد فى حال الفناء؛ ومن هنا صدرت أقواله المشعرة بالحلول كقوله[٢٩]:

سُبْحَانَ مَنْ أظهر نَاسُوتُه
سِرَّ سَنَا لاَهُوته الثَاقِبْ

ثُمَّ بَدا لِخَلقِهِ ظَاهِراً
فـي صُورَةِ الآكلِ والشْارِبْ
حَتَّى لَقَد عَايَنَه خَلقُهُ
كَلحْظَةِ الحَاجِبِ بالحَاجِبْ

ولعل النظرية الحلاجية فى تجلى الله للإنسان لم تكن حلولاً خالصاً بمقدار ما كانت رؤية شعورية تحدث فى حال الفناء، فى التجربة الصوفية، أو فى لحظات استهلاك الناسوت فى اللاهوت حين يصفو الأول ويرقى فيظهر سنا اللاهوت من حيث إنه المظهر الذى يتجلى فيه الحق. والحب هو الذى يظهر هذا التجلى، فجوهر الذات الإلهية هو الحب؛ وبالحب وحده امتزجت طبيعة اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء: فإن «الحق» أحب ذاته قبل الخلق فى وحدته المطلقة، وبالحب تجلى لنفسه فى نفسه، فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية فى صورة ظاهرة، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذى تجلى الحق فيه وبه، وبهذا المعنى قال: وقد دلَّ دليل الحب.. أن القرب تلبيس.. وما آدم إلاَّك.. ومن فى ا لبين إبليس(٣٠).

-٥-

إذا لم تكن عبارات الحلاَّج وأهمها عبارته «أنا الحق»، التى لاقى فى جرائرها حتفه الأخير فى بطولة فذة منقطعة النظير، ناشئة عن فيض العاطفة الدينية وغزارة الوجدان؛ وإذا لم تكن هذه العبارة وغيرها من أقوال الحلاج، صادرة عن صرخة جذب وكلمة شطح غلبت الفانى حال غيبته فى أنوار التوحيد حتى أسكرته هذه الأنوار، فنطق بكل ما هو مكتوم تماماً كما يكون كلام العاشق فى حال سكره كما وصف هو نفسه فيما تقدم.. إذا لم تكن

عبارات الحلاج خاضعة لحال الفناء لبطل عذر الغزالى الذى قدمه للبسطامى والحلاج فى «مشكاة الأنوار»[٣١]، وهو أدرى الناس بطبيعة التجربة الصوفية وفناء الفانى فيها، وهو أقرب الناس إلى فنون التحليل الذوقى، الذى يصف به هاته المنزلة الروحية يبلغها العارفون؛ لأنه الرجل الذى خاض عباب التجربة خوض الجسور لا خوض الجبان المخذول، فدوّن فى المشكاة اتفاق العارفين - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق. وفى عباب هذه الرؤية تنتفى عنهم الكثرة بالكلية، ليكون استغراقهم بالفردانية المحضة استهواء لعقولهم؛ إذ لا يبقى فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً!.. وفى هذا المقام الجليل صاروا كالمبهوتين فيه، وسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: «أنا الحق»، وهو يعنى الحلاج، وقال الآخر: «سبحانى، ما أعظم شانى» والإشارة فيه إلى أبى يزيد البسطامى.. وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد، مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه - كما قال الحلاج -[٣٢]:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا
نَحْنُ رُوحَان حَلَلْنَا بَدَنَا

ثم قال الغزالى: «وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء»، بل «فناء الفناء»، لأنه فنى عن نفسه، وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً، وبلسان الحقيقة «توحيداً»؛ ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار لا يجوز الخوض فيها»[٣٣].

لسان المجاز شيء، ولسان الحقيقة شيء آخر:

لسان المجاز يُقِرُّ الاتحاد ويجيز الحلول.

ولسان الحقيقة يتبطن «التوحيد» ويستوفى معانى «الوحدة».

ولكنها وحدة شهود يدركها العارف فى حال الفناء، فى هاته التجربة الصوفية وفى مضمونها المُثْقَل بالخبرات الروحية، فإن العارفين الذين لا يرون فى الوجود إلا الواحد الحق، لا يشعرون فى حال وجدهم أو فنائهم إلا بوحدة شاملة لا يشهدون فيها إلا الله، ولا يكون فى تجربتهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم؛ ولأجل هذا، يصيح بعضهم بقوله: «أنا الحق» كما فعل الحلاج، ويصيح الآخر بقوله: «سبحانى، ما أعظم شانى!». ولكن هذه «وحدة شهود» لا «وحدة وجود». والشعور بوحدة الشهود حال عارضة سرعان ما تزول عندما يُرَدُّ الصوفى إلى سلطان العقل ويعرف «أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا». ولسان المجاز يجعل من هذا الشعور حلولاً، فى حين يجعل لسان الحقيقة من نفس هذا الشعور توحيداً، أى توحيداً بمعنى أنه لا يشهد فى الوجود إلا الله وحده(٣٤).

-٦-

لقد كانت هذه النشوة الروحية الغامرة عند الحلاج «تُنَشَّى لهيباً بين تلك السرائر»؛ هى مواجيد حق تفعل أفاعيلها فى عين التجربة لا بمعزل عنها، ولم تكن قوتها الروحية حالتئذ سوى ذلك الاستهلاك الذى يحدث فى حال الفناء: استهلاك الناسوت فى اللاهوت، وفناء الأول فى الثانى، وأنه ليشير إلى هذا بقوله: «أيها الناس، إنه يحدِّث الخلق تلطُّفاً فيتجلى لهم، (والخطاب هاهنا موجه إلى الله)، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة،

ولولا ستره لفتنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين، لكنى ليس يستتر عنى لحظة فأستريح؛ حتى استهلكت ناسوتيتّى فى لاهوتيته، وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته، فلا عين لى ولا أثر، ولا وجه ولا خبر»(٣٥).

فهذا الوجد العالى الذى لا وصف له ولا حد، يعين الباحث من ورائه على فقه «المضمون» إذا توخاه، ففى هذه الحالة الوجدانية الإستهلاكية، حالة الفناء، يكون الوجد أقوى ما يكون وأغزر، وإنه ليزداد قوة وغزارة إذا أثمرت صرخاته نظريات كبرى لها خطورتها فى مجال الدين والأخلاق، وكلما نظرنا إليها بعيداً عن متناول التجربة الصوفية؛ ألفيناها شطحات لا يضبطها عقال الشرع والعقل.. فأنّى للعقل أن يضبط صرخة كونية عظمى جاوزت مدركاته وحدوده؟!.. وأنّى للشرع أن يحفظ هذه الوثبة الروحية المقدسة فى لقاء الواحد؟!.. وفيمَ الشك فى وثبات العاطفة وجذوات الوجدان، إلا أن يكون شك الفقير المعدم من حلاوة التذوق والتجريب؟!. إنما التجربة، والتجربة وحدها تجعلها قوة أعلى من الشطح وأقرب إلى غزارة العاطفة وفيض الوجدان. إن التجلى الذى أشار إليه الحلاج ليشى بتلطف الخالق على المخلوقين، وبقدر ما يتجلى يستتر ويخفى على الأوهام، ولا دوام للتجلى كما لا دوام للتستر والخفاء، ولم تكن صرخته الكبرى «أنا الحق» إلاَّ ضرباً من ضروب هذا التجلى؛ مظهراً من مظاهر ظهور اللاهوت فى الناسوت من حيث أنه المظهر الذى يتجلى فيه الحق؛ والذى عبر عنه بعباراته الوجدية السابقة: «لكنى ليس يستتر عنى لحظة فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيتّى فى لاهوتيّته؛ وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته، فلا عين لى ولا أثر، ولا وجه ولا خبر».. وتنطلق عباراته الغريبة من نفس ذلك الجنس، فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب: «يا أهل الإسلام! أغيثونى! فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآنس بها، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»(٣٦).

وربما كان هذا الدلال الإلهى الذى استشعرته نسمة الحلاج وموجدته، يفسر لنا هاته التجربة الصوفية بين رؤية الواحدية، والردة مرة أخرى إلى الثنائية؛ فهو لا يفنى فناءً كاملاً تاماً بحيث يبقى فى المعية الإلهية على الدوام، وهو لم يزل شاعراً بالإثنينية الظاهرة خلال حجاب النفس وشهود «الأنا»، فالأمر كله حيرة فى تيه، وتيه فى حيرة، فلا إلى الواحدية الخالصة ينتسب ولا إلى الثنائية البادية يترك وينساق، لكنما يفنى فى الأولى فى حال، ثم يبقى فى الثانية فى حال أخرى، ومن هنا كان الدلال الذى لا يطاق؛ ولم يزل يجتهد فى التقرب والإقبال على الله لتكون الواحدية مآثرته الدائمة ووجهته الباقية التى لا وجهة له بعدها. وفى غشية الفناء وغلبة الحال، يتأكد هذا الشعور المتوفِّر وذلك الوجدان الطليق من عقابيل السطوات الروحية، وإنه ليعبر عن هذا حين يقول: «إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه، وإذا أحب عبداً حثّ عباده بالعداوة عليه، حتى يتقرَّب العبد مُقبلاً عليه»(٣٧).

إنه لشعور حر طليق..!، وإنها لتجربة إنسانية، كم التوفيق الإلهى فيها أعظم من كم الجهد الذاتى والاعتماد على النفس، فليس الأمر إذن كما أدَّعاه «نيوكلسون» من أن عبارته «أنا الحق» معناها «أنا الحق الخالق» يقيم بها نظرية متكاملة فى الإلهيات منصبغة بصبغة صوفية، فهذا إدعاء غير موفور النصيب من الصحة والصواب. وما كان يمكن أن يكون رفضنا لمثل هذا الإدعاء مقبولاً بغير النظر إلى تجربة الحلاج الصوفية يجىء فرط الوجد وقوة العاطفة من أهم خصائصها الشعورية الفاعلة.

ومما نقله ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) فى معرض قول الحلاج: «بينى وبينك أنى يزاحمنى..»، عن السهروردى إنه قال: «بهذه البقية التى طلب الحلاج رفعها تصرف الأغيار فى دمه»(٣٨)، وقد تابع السهروردى فى قوله هذا نصير

الدين الطوسى؛ ومرد قول السهروردى هو أن الحلاج بصرخته تلك قد أعطى حق «تصرف الأغيار بدمه» (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) وأن هذه الصرخة لتشهد بأن الله أجاب دعوته المشهورة:

بَيْنِى وبَيْنَكَ إنِّى يُنَازِعُنى
فَارْفَعْ بإنِّيك إنِّى مِنَ البَيْنِ

لقد تجاوز الوجد الأعلى - على حد تعبير وتعليق ماسينيون - تجاوز الليل، لا ليل الحواس ولا النفس، بل ليل الروح، وصار إدراكه بسيطاً، وكمال كلمة الحضرة «كُنْ» ليس مجرد «صرخة».. كاملة المفهوم «توقظ النائم»، إنما هى إدراك لكلمة عقلية توضح سر الوحدة. ودم الشاهد (على الوحدة) المراق بفضل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى «شاهد القدم»؛ تلك «الروح» التى تعلن هنالك اعترافها المتواضع بالحق الخالق، وتعلن بلوغها النهائى إلى الرحمة (الأبوية) اللانهائية، والأخوة المقدرة من قبل، وقد استعادت حالها؛ حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هالك، فى عبادة للخالق معبودة معاً..»(٣٩).

إن هذه الكلمات العظيمة التى سجلها قلم الفقيد العلامة «ماسينيون» لتطلعنا بدورها على عظمة الشخصية الحلاجية بصفة خاصة، وإنها أيضاً لتجعل من الوجد الروحى غاية ما يبلغه طموح الواجدين إدراكاً لسر الوحدة، على المعنى الذى يقرره الوزير لسان الدين بن الخطيب فى كتابه «روضة التعريف»(٤٠) حين قال: «أول ما يكشف به العارف، أن تبدو له أفعال الحق واحدة الظهور من غير ستر، ثم يشعر بالمعية التى لا تفارق الموجودات فى حياة ولا فى موت، ولا فى دنيا ولا فى آخرة، فإن قامت، فَبِهَا قامت، وإن قعدت فَبِهَا قعدت، ثم يغيب عن رؤية الأغيار، وعن نفسه، ويذهب مع الذاهبين».

وفى هذا الذهاب إدراك - لا ككل إدراك ولا كأى إدراك - لسر الوحدة فى الشعور بالمعيَّة التى يتبعها الغيبة.. أى نعم: هو إدراك يدق ويخفى على الدلالة اللسانية: حالة علوية صادقة ليس فى دلالة اللفظ ما يدل عليها؛ وسرها مخبوء فى خفائها ودقتها، وهى مع ذلك تدرك بإدراك لا كأى إدراك.. إنه إدراك العارفين ومن ذاق مذاقهم وجرب مشاربهم على الحب، وعلى السعة، وعلى التسليم لسلطان الحال.

إن «ماسينيون» ليبلغ مرفأه الأمين حين يضع الحلاج موضعه الذى يليق برجل طفرت لديه وثبات العاطفة وبلغ الوجد به مبلغه كيما يجىء دليلاً على معدن الإمتياز والتفرد بين عظماء الرجال فى جميع الأمم حين يقول: «... إذا كان صحيحاً أن الولى (الذى تحوله الأبدية إلى نفسه آخر الأمر) لا ينال صورته النهائية إلا بعد موته، فلابد لنا أن نحاول الآن إيجاز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل المُوَلَّه بعشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد، هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس؛ وهو إدماج كان أبطأ من إدماج «جان دارك» فى وعى الأمة الفرنسية، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما»(٤١).

هذه كلمات عالم بحاثة يريد أن يرقب مراحل الإدماج الحيوى لهذه الشخصية العظيمة داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية؛ وإنه لينفذ إلى صميم هذا الشعور حين ينفذ إلى صميم الوعى العميق الذى توافرت مواهبه وعطاياه لدى الحلاج. ثم يتغلغل فى «مضمونه» ويفتش فى خباياه ليستخرج لنا سمات البطولة التى تعلو على قطيع الجماعات، ويهون فى سبيل التفرد الذى تمتاز به ملاقاة المنون على التعذيب والتنكيل وتقطيع الأطراف وحرق الأشلاء.

وليكفى من النص المذكـور - بغض النظر عن مقـارناته وفوارقـه - أن نشير إلى عبارات مثل: «هذا الرجل المُولَّه بعشق الواحد».. «هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الـناس».. يكفينا من النص تلك العبارات، لندرك إلـى أى مدى كانت عظمة هذه الشخـصية المولَّهة بعشق الواحد، والتى لم تكن «الوحـدانية» لديها مجرد كلمة يطلقـها لسان، وإنما كانت حياة فياضة بالـعشق ولو لاقى صاحبه فى سـبـيله أطايب المـنـون، ومـأساة رجل كـالحـلاَّج أو السـهـروردى هى أن كلاهمـا استطاع أن ينطق بشهـادة التوحيـد، دون أن يشهد الناطق على نفـسه (يشهـد بأنه «الشاهد»!) فإن رسـالة الوحدانية المطـلقة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عـليــه الكفــر، ولا يظل مــخـلـصــاً مــؤمناً إلا تحت مظاهـر الكفــر والجحود(٤٢).

-٧-

إنما الفـتوة تقضى مـثل هذا الإخلاص الذى يدرك فـيه صـاحبـه أسرار التوحيد، ولأجل هذا قال: «لو رجـعت عن دعواى وقولى (أنا الحق) لسقطت من بسـاط الفتـوة»(٤٣).. والفتوة.. مـا الفتوة؟!.. إن لم تكن فـرعاً من فروع الأخـلاق: أخلاق كـبار العـارفين، وهو ألا تشهـد لك فضـلاً، ولا لك حقـاً، ولهـذا الفـرع أوراق، الأولى: ترك الخـصـومـة والتـغـافـل عن الزلة والأذية. والثـانية: تقـريب من يقـصى وإكرام من يؤذى، من غـيـر كظم ولا مصـابرة، والثالثة: ألا يوقف فى الشهود على الرسوم(٤٤).

ومن عرش الفتـوة الذى تربع عليه واستطال، صدرت آخـر ما فاه به من كلمات - كما رواه بعض الشـهود: «إلهى!.. إذا كنت تتودَّد إلى من يؤذيك، فكيف لـم تتـودَّد إلى من يؤذى فـيك؟!»، وأعلن شـهادة التـوحيـد الشـرعيـة

الإسلامية فقال: «حسب الواحد إفراد الواحد له»[٤٥]. ومن تلك الفتوة الفتية الصابرة، نشأت التناظرات التى أقامها مع إبليس وفرعون فى مقام الفتوة. إذ قال إبليس: إن سجدت سقط عنى اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة. وقلت أنا إن رجعت عن دعواى وقولى (أنا الحق) سقطت من بساط الفتوة.. فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون: إبليس هُدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق فى اليم، وما رجع عن دعواه.. فإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى أو رجلاى، ما رجعت عن دعواى[٤٦].

واستمرت التهم والمكائد تلاحقه، فتارة يتهم من جانب المعتزلة بالشعوذة، ومن جانب الإمامية والظاهرية بالكفر والمروق عن الدين، وتارة أخرى يتهم بالتآمر على الدولة، وأنه كان يدعو سراً إلى مذهب القرامطة، وهم خصوم الخلافة، ويكيد له «حامد»، ذلك الوزير العجوز الذى كان لعبة فى يد مستشاره السرى «الشلمغانى» فسول له - مع المكيدة والتآمر - كيفية التحرز من أن يكون فى موضع التهمة بقتل الحلاج، فزعم وأخلص الزعم فى نفسه، أنه إنما قام بتنفيذ حكم الإعدام فى ثائر عاص، صدرت ضده الفتوى للمرة الثانية منذ طيلة سنين، وصدق عليها القاضى المالكى أبو عمرو[٤٧]، تاركاً المسئولية كلها تقع على عاتق القضاة والشهود؛ المسئولية عن شرعية الحكم بإعدامه، لأنه مبتدع خارج عن سنة الدين.

وشاء لهذا الوزير الملعون إيمانه السُّنى المحدود بقدر ما يتيسر لشرطى عربيد، أن يجعل عينه ترامق الحلاج منذ عهد طويل، ساخرة من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة، ولم ير فيه غير ساحر رهيب يجب القضاء عليه بأى ثمن، وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهيأ لتنفيذ إعدام (وهو قرار شُدِّد فيه تحت تأثير شيعى): فأسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد، واتخذت الشرطة

الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة يشعلها اتباعه وتلاميذه، والملتفون حوله ممن كانوا اعتقدوا ولايته وكراماته.

وفى الرابع والعشرين لسنة (٣٠٩هـ=٩٢٢م) من شهر مارس، بباب خراسان، وبحضرة مجلس الشرطة، وأمام جمع غفير، جيء بالحلاج وضرب ألف سوط.. وما رجع عن دعواه!، وقطعت يداه ورجلاه، وما رجع عن دعواه!، وصلب وهو لا يزال حياً، وما رجع عن دعواه!، وظل مصلوباً ثلاثة أيام، فكانت الفرصة لا تزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه، بينما كان الثائرون يحرقون بعض الدكاكين، ولم يأت أمر الخليفة المعتاد بالإجهاز عليه إلا عندما وافى المساء.. فأُجِّل الإعلام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم، وفى ٢٦ مارس لسنة ٣٠٩هـ اجتمع الشهود الموافقين على الحكم أمام المقصلة، وصاحوا بأمر الوزير: «نعم اقتله! ففى قتله صلاح المسلمين، ودمه فى رقابنا!!»(٤٨).

كل هذا يحدث والرجل مصلوب وهو لا يزال حياً.. وما رجع عن دعواه..!! ثم نفذ حكم الإعدام بالإجهاز عليه، وسقطت رأسه وصب على جذعه الزيت وأحرقت أشلاؤه بالنار، وألقى برماده من أعلى المئذنة فى نهر دجلة..

* * *

ماذا نقول بعد كل ما قد قيل؟!..

ذلك المشهد البطولىّ المذهل، وتلك الروعة الفدائية الآخاذة بمجامع القلوب؛ هما قمة ما يقدِّمه البطل، الفذ، الفرد، من مضامين التضحية الصاعدة دوماً فى طراز رفيع من الفضائل هو، طراز الروح والضمير، والدعوى - كما هو واضح - هى تلك العبارة الغريبة التى يلفها طرب الوجد الإلهى والشوق

المتنعم بوحدة «الحضرة» فى مجال من الاستشعار والتذوق لا يدانيه مجال، ولا يقاربه وجد سوى ذلك الوجد «المتفرد» الذى يعرفه أربابه ويستولى على تلوب عارفيه. وفى هذه الدعوى تكمن البطولة الكاملة: بطولة الأفذاذ التى صورها الشاعر الكبير فريد الدين العطار (ت٥٨٦هـ) حين بين بأية حماسة رحمية وجدانية قامر هذا العاشق برأسه كيما يظفر بجوهر الجمال الإلهى عن طريق نصر مؤزر؛ وهذا المجاهد البطل الذى انتهى بأن قتله الله فى معركة فردية، فى مبارزة فردية، هى جهاد مقدس قد دهن وجهه بالدم المتساقط من أعضائه المبتورة، حتى لا يبدو شاحب الوجه، وتدور المبارزة بين إحساس الحلاج بالغيرة العاشقة لله، لما أن استشعر أول نسمة للاتحاد المشخص، وبين غيرة الحق على الحق، وقد ورد فى الأحاديث «لا شَخْصَ أَغْيرَ من الحق». وينهزم العاشق الولهان أمام هذه الغيرة المقدسة، وتطيب له الهزيمة مع الغيرة، ومع الشوق، ومع التنعم بحرمة الجمال الإلهى.. والصرخة العليا «أنا الحق» التى قد فاضت منه مع دمه المراق الذى يسيل ويفيض على العالم حيث كل العناصر المنطلقة تتصارع وتضطرب وتمزق حجاب الأفكار، وتحيى الموتى و«تحلج الكون».. هذه البطولة النادرة التى تقدم نموذج الولى كما مجدَّتْه ملحمة العطار الحلاجية الكبرى، هى بطولة تستشرف الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية، وقد بلغت أوجها فى تضحية حربية مجاهدة مليئة بالرجولة، لقد كان ابن أبى الخير يقول: «إن الموت على مصلب الحلاج ميزة الأبطال»(٤٩).

وفى تلك البطولة الفذة؛ كان الحلاج يفكر فى الإنسانية كلها - عبر الأمة الإسلامية - كيما يلقنها هذا الشوق الغريب إلى الله، الشوق الصابر الرصين، الشوق إلى أن يكون معشوقاً بواسطة تبريره لولايته، وهو الذى سيكون طابعه المميز من ذلك الحين.. ذلك الطابع الذى خلَّف سره من ورائه

عالياً للصحاب والرفقاء يتأملونه ويدركون سر التضحية فى العشق ويلقنونه - من بعد - للمريدين. والشبلى (ت ٣٣٤هـ) أحد هؤلاء الذين فطنوا إلى سر التضحية فى سبيل العشق عند الحلاج، فراح يلقِّنه درساً عظيماً - من بعد - على طريقته الخاصة للمريدين قائلاً لهم: «إن استشهاد الحلاج درة من الجمال المحرم يجب إخفاؤها، وليس زاد خلود يوزَّع على الجميع»(٥٠).

-٨-

هذا اليقين العلوى الذى يهون معه الضرب والصلب وتقطيع الأطراف.. من أين جاء؟!، وهذه الدعوى الضخمة.. ما السر فى التصميم عليها إلى هذا الحد؟!، هذا العروج الصادق من أوهام المجاز إلى حقائق الوحدة، وهذا الترقى الدائم من حضيض الكثرة إلى يفاع الحقيقة.. كيف تسنى للعارفين أن يسيروا فيه ويسلكوا طريقه؟!، وهذا الاستبصار المُولَّه بعشق الواحد.. كيف أفناهم عمن سواه؛ حتى استكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله؟!.

إنها «التجربة الذوقية» بلا ريب: روض رياض العارفين ومعاناة نفوسهم؛ تتكشف لهم فيها «الحقيقة» وتستبين، فيكون الهدف الصائب الذى يهدفون إليه ويكرِّسون حياتهم له، هو الوصول إلى الحقيقة أو الاتصال بها، عن طريق «حالة روحية خاصة» يدركونها إدراكاً ذوقياً مباشراً. وفى هذا المطلب تتمثل الحياة عندهم ومن أجله يبذلون كل عزيز لديهم بما فى ذلك أرواحهم(٥١).

سمع الحلاج يوماً صوت أبواق رأس السنة فى نهاوند، قال: «أى شىء هذا؟!» فقال ابن فاتك: يوم النيروز. فتأوَّه وقال: متى نُنَوْرِزْ؟! وهى عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشر سنة فذكره بها أثناء صلبه الذى استمر ثلاثة

أيام، وأضاف إلى هذا متهكماً: «أيها الشيخ! هل أُتحِفْتَ (أى تلقيت هدايا رأس السنة) قال: بلى! أُتحِفْتُ بالكشف واليقين، وأنا مما أُتحفت به خجل، غير أنى تعجلت الفرح»(٥٢).

هذه هى التجربة، وتلك ثمارها: مشاهدة الحقيقة، والإتحاف بالكشف واليقين، ولا عبرة بعد ذلك بما يلاقيه أصحابها من ألوان العذاب وضروب العنت والإضطهاد؛ فإن تاريخ الإضطهاد الدينى ليشهد بعبقرية أولئك الذين حملوا الشعلة المقدسة، وواجهوا فى سبيل الحقيقة ضروباً من العنت والإضطهاد من معاصريهم، بل لاقوا حتفهم شنقاً أو صلباً أو إحراقاً، والحلاج والسهروردى، وأقطاب التصوف - بما فيهم أقطاب التصوف السُّنى - قد ضربوا أروع الأمثلة على هذا الإخلاص لكلمة التوحيد، لكأنما كان إخلاصهم نفسه هو الذى جعل منهم مضطهدين منفيين؛ بسيف الشرع؛ على الصلب والحرق والتنكيل والتعذيب(٥٣). وليس أدل على صدق نزعتهم من استمساكهم بمبادئهم وتشبسهم برسالاتهم رغم أساليب الاضطهاد والتعذيب والسخرية، وأمام عواصف الإنذار والتهديد. فإذا لم يكن الطريق الذى يتشبسون به حقيقاً بالتضحية موجباً لتقديم الفداء بالأنفس والأرواح خليقاً بالإستهانة لما يواجهون فيه من مكائد الفتن ومضلات الدسائس وألوان العذاب والإضطهاد، ما كانت بهم قوة على مثل هذا الإخلاص الفريد حتى الرمق الأخير، ولخارت قواهم عند أول لفظة نابية يطلقها سفيه!.

* * *

لما بحث «هنرى كوربان» فكرة «التوحيد» عند السهروردى قال: «وعلينا، من أجل فهم أمثال هذه «الأحوال»؛ إن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك «التجربة الذوقية» التى تضاد البحث النظرى. إنَّ تَفَتُّح النزعات

الصوفية فى الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبى، عن تحقيق باطن شخصى لمعنى ومعانى «الكتاب» الذى هو بمثابة أساس الملة»(٥٤).

و هذه الفقرة تبين لنا ضرورة التركيز الشديد والمباشر على «فقه المضمون» فى عين التجربة، وإنًّا لنعنى بفقه المضمون، استبطان معانى الكتاب الكريم وهضم باطن الشريعة لا ظاهرها؛ هضماً يسرى فى أعماق الشخصية من باطن، على سنة العمل الدائب والمجاهدة المتواصلة، ثم العزوف عن الظواهر الشكلية بقدر المستطاع الذى تجيزه التقاليد الصوفية من تعميق الدخائل وطلاقة الروح وتهذيب الضمير.

ولم تكن المجاهدات الشاقَّة والرياضات العنيفة التى أخذ الصوفية أنفسهم بها إلا ضرباً لا شك فيه من توكيد النقطة الأساسية ترتكز عليها تجاربهم الروحية، لكأنما كان الأساس فى تكوين التجربة هو المجاهدة والرياضة ثم الترقى فى المقامات والأحوال، ولا تفهم الأحوال الروحية والمنازلات الربَّانية فى عين التجربة بغير هذا الاعتبار، وما دام الأمر كُلُّه معلَّقاً على سلطان هذه الأحوال، فإن مستند الدعاوى التى يدَّعونها هو منطق الوجدان لا العقل؛ فمن زعم: أنه تلاشت رسومه، وفنى عن وجوده، وأدرك عند ذلك حقيقة ذاته، وفَنِىَ من لم يكن، وبقى من لم يزل، ترك وتوقف فيه، لأنها لا تعلم - أى هذه الأحوال - حقيقتها بالبرهان، ومدَّعيها من أهل الإستقامة، ولا يصح الحكم على ما لا يعرف، إنما مستند هذه الدعوى الوجدان، وهى من باب خرق العوائد، لكن ينبغى ألا يصدق فيها كل مدع، وأسرار الله لا ينكر فيها الغامض والأغمض»(٥٥).

ومن طريف ما يروى فى عمق تحليل الأحوال الوجدانية واتصال العلوم التى تنشئها بمعدن الذوق، واعتبار العاطفة والوجدان هما أساس التصوف، ومن هذا الاعتبار يكون سبيل المعرفة لهذا المجال الذى لا يخضع - بلغة

علماء النفس المحدثين - للقياس الكمى، إنما هو المعاناة الشخصية وخوض عباب التجريب، لا منطق العقل واستدلاله، أقول؛ من طريف ما يقال فى ذلك، أن تلميذاً لابن عربى جاء يوماً ليقول له: «إن الناس ينكرون علينا علومنا، ويطالبوننا بالدليل عليها»، فقال له ابن عربى ناصحاً: «إذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية، فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلابد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق! فقل له: هذا مثل ذاك»(٥٦).

* * *

لا تعاش التجربة ولا يذاق الحال إلا بمدد من قوة الروح وحلاوة التجريب، وكلما كانت هنالك معاناة خاصة فى تذوق هذه الأحوال، صار التعاطف معها ضرباً من الوقوف على بعض أسرارها التي يكشفها الشعور الصادق الصدوق فى خلجات النفس وخفايا الضمير: «ذُقْ مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى. إن علومنا ذوقية محضة، وعلينا أن ندلّك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج. قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين..»(٥٧).. ومدار الأمر كله، على العمل والعبادة، وعلى الزهادة وسلوك الطريق المعروف فى مآثر الصوفية، ومن هنا، تجىء حكمتهم تتقابل تقابل الأضداد مع حكمة الفلاسفة القائمة على العقل النظرى والإستدلال المنطقى(٥٨)؛ وحكمة الصوفية كامنة فى الاتصال المباشر بالحقيقة التى يعرفونها، ويزعمون أنهم يشاهدون «هذه الحقيقة» ويتّصلون بها فى جميع الأحيان أو فى الأحيان التى تتجلى فيها على قلوبهم تلطّفاً وامتناناً. فهم وحدهم الذين يذكرون صراحة أنهم شاهدوها وجهاً لوجه واتصلوا بها، وفى دعواهم هذه نغمةُ عليا من اليقين وحرارة العلاقة مع الله فى صدق الإيمان، ولولا وجود هذا الإيمان الصادق، ما كان بمستطاعهم أن يدركوا شيئاً منها مثل هذا الإدراك؛ يجىء فيه «اليقين» على الجزم الذى لا يبالون فيه بحياتهم إن أصابها المكروه.

ففى تلك الثقة العصماء لا يتزعزع اليقين مطلقاً، وإنَّ حجاب الغفلة لينسدل بينهم وبين «الحقيقة» التى يعلمون من أمرها علم اليقين ما يتذوقون فيه معرفتها على الحب والشوق ورقائق العرفان. فلا تبرد حرارة عواطفهم ولا يفتر إيمانهم بها؛ وكأنهم يعايشونها حياة خالصة ويرقبونها فى دخائلهم مراقبة الأنفاس. والذوق الذى هو أهم خصالهم المعرفية ليس فيه عصمة أمام منطق العقل، ولكنهم يعلمون أن أذواقهم ومواجيدهم هى بحب «الحقيقة» كَلِفَة، وبالفناء فيها والبقاء معها على موعد ولقاء. كُلُّ التصوف كُلُّه لدى رجاله غاية لا اختلاف فيما بينهم على وجهتها، ولا تعارض على مطلبها. وتجاربهم الروحية تشهد بما لا يدع محلاً للشك باتفاقهم على نشدان هذه الغاية: الفناء فى الله، والاتصال به، والظمأ إلى لقائه.

وما كان يمكن لدعواهم هذه، أن تُردَّ إلا إذا ثُبت بطلانها بالمنهج الذى يدَّعون إقامتها على أساسه، لا بالمنهج الذى ينقضه ويسير فى تلمس سبيل الحقيقة خلافه، سير النقيض. فمتى أدَّعَى مُدَّعٍ بطلان دعوى الصوفية فى اتصالهم بالحقيقة وفق منهجهم، وعلى الطريقة التى أرادوها حين أرادوا الوصول إليها، فدعواه لا شك كاذبة، ومتى أدّعَى مُدّعٍ بطلان نفس تلك الدعوى على منهج لا يعتمدونه فدعواه لا شك باطلة، فإن الذى يطالب إنسان بإماطة اللثام عن حقيقة تكشفت له بمنطق الوجدان والرؤية القلبية، يلزمه أن يكون لديه نفس ذلك المنطق وعين تلك الرؤية، وأن يعيش التجربة ويتذوق حلاوة الحال كيما يحكم على أصحاب الأحوال حكمه الصائب، ليقيِّم - إن شاء - أهل التجارب وعشاق الأرواح، وقد لا يستطيع..!!

ولا شرط للتحقيق الباطنى لتفتح النزعات الصوفية فى الإسلام - كما صورَّه هنرى كوربان فيما تقدم - غير شرط «الاستبطان التجريبى» الذى من شأنه أن يتغلغل فى أغوار السريرة الداخلية للتجربة المعاشة لهذا النوع الملهم

المتصل بالعـالم الروحانى، ومن الضرورات الداعيـة التى تجعلنا نضع الموازين القسط لإستبطان التجربة فى «فقه المضـمون» بحيث نجعلها قائمة عليه لا على مصـدر سواه، قـول السهروردى فى «كلمـة التصـوف»: «أقرأ الكتـاب بوجد وطرب وفكر. واقـرأ القرآن كـأنه نزل فى شـأنك»؛ وهو معنى كـبيـر لا يمكن تغـافله ولا حـذفه بجـرة قلمٍ، حين نضع التـجـربة الصـوفيـة فى مـوضـعهـا الصحيح، لأنه معـنى كان ردده الصوفية أجمعين وتمثلـوه حتى الرمق الأخير، فهو الدلالة الشـاقبة على حركة المضمـون فى وعى التجربة الروحية وفاعلـيتها العميقة فى الضمير المعرفى لكافة الأولياء الذين ظهروا فى الإسلام.

ويغنينا التمثيل عن الحصر، ولو شئنا الحصر لما أعجزتنا الشواهد الكافية لتوكيد الفكرة فى التصوف بين سنِّى وفلسفى بغير استثناء. فقال ابن عربى فى طريقته لتمـثُّل القرآن وفهمه على المعنى الذى يقدمه على غـيره ويؤخر غيره - إن وجـد - عنه: «ونَسْلُكُ طريقـة فى فـهم الكلمـة الواردة.. وذلك بأن نفـرِّغ قلوبنا من النظر الفكرى، ونجلس مع الله على بسـاط الأدب والمراقبة والتـهيؤ لقـبـول مـا يـرد علينا منه حـتى يكون الحق يـتـولى تعلـيـمنا علـى الكشف والتحقيق..»(٥٩).

وبهذه الطريقة فى فهم القرآن تكون الحـلاوة هبة وعطية يذيقها الله أهل التقوى؛ لأن كلامه ربيع قلوب الأبرار، ويثـقل فهمه على من تعطَّل قلبه(٦٠)، وتلك الدرجـة - بلا ريب - هى درجـة المقربين، التى أخـبر عـنها جـعفـر بن محمـد الصادق رضى الله عنه حين قال: «والله لقد تجلى الـله عز وجل لخلقه فى كلامـه ولكنهم لا يبصـرون»، وقال أيضـاً وقد سألوه عن حـالة لحقـته فى الصلاة حـتى خرَّ مغشـياً عليه فلمـا سُرى عنه قيل له فى ذلك فقـال: ما زلت أردِّد الآية على قلبى حـتى سمعـتهـا من المتكلم بها فلم يثبت جسمـى لمعاينة قدرته..»(٦١).

ومما رواه أبو طالب المكى (ت ٣٨٦هـ) وتابعه الغزالى، عن درجة المقربين هذه، تعظم فيها الحلاوة ولذة المناجاة: أن بعض الحكماء قال كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة حتى تلوته كأنى أسمعه من رسول الله ﷺ يتلوه على أصحابه، ثم رفعت إلى مقام فوقه كنت أتلوه كأنى أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله ﷺ، ثم جاء الله بمنزلة أخرى، فأنا الآن أسمعه من المتكلم به فعندها وجدت لذة ونعيماً لا أصبر عنه»(٦٢).

تلك كانت المادة الأولى التى تشكَّلت منها التجربة فى وعى الصوفى وخبرته الروحية، ولنذكر - قبل مغادرة هذه النقطة فى هذا الصدد - أن الحلاج كان قرأ القرآن وهو طفل حتى الثانية عشرة إلى أن حفظه، وصار من الحفاظ، لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزى الذى يرفع دعاء الروح إلى الله؛ فكان ينذر نفسه بالبقاء فى حرم البيت العتيق، وهو فى حالة صوم وصمت دائمين، ويخلو بقلبه وربه، وهذه الخلوة هى رجاء عذب يتذوَّقه المرء بالذوق الباطن، وهى وحدة فى صمت، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية فى قلب الزاهد العابد(٦٣)؛ قال: «لو ألقى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض لذابت»(٦٤).. وكيف لا تذوب الجبال، وقلب المؤمن - على صغره - متسع لصفات الجلال؟!!.

وقد توسم الحلاج منذ وقت مبكر: منذ الوقت الذى اتصف فيه بالاستغراق فى المعنى، والاستهلاك فى الدعوى؛ إن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هى تلك التى نطق بها الله نفسه («لائح من الأزل» كما يقول الهروى الأنصارى) تلك التى فاه بها شاهد القدم (=الروح). وقد قال فيما بعد: «قَوْلُ بسم الله منك؛ بمنزلة: كُن منه»(٦٥)؛ ولن تجدى الطريقة ولن ينفع السلوك فى نظر الحلاج ما لم يكن الفناء فى التوحيد همَّة الصوفى فى كل حال. روى الهجويرى (ت٤٦٥هـ) أن الحلاج أتى إلى الكوفة ونزل بيت

محمد بن حسين العلوى، فصادف أن وصل إبراهيم الخواص (ت٢٩١هـ) إلى الكوفة أيضاً، فلما سمع بالحلاج ذهب ليراه، فقال له الحلاج: «يا إبراهيم، ماذا أفدت من الصوفية خلال هذه السنين الأربعين، التى اتصلت فيها بهم؟»، فأجابه إبراهيم قائلاً: لقد جعلت مبدأ التوكل على الله مبدأى؛ فقال الحلاج: «ضيَّعت عمرك فى عمران باطنك، فأين الفناء فى التوحيد»(٦٦).

والمعنى - كما يوضِّحُه الهجويرى - هو أن التوكل عبارة تدل على حسن سلوكك فى الله. وكمالك الروحانى فى أن تعتمد عليه؛ فإذا أمضى الإنسان حياته فى مداواة حالته الروحانية، أحتاج إلى عمر آخر ليداوى طبيعته الإنسانية، وقضى عمره دون أن يجد طريقاً يوصِّله إلى الله. وتخريج «الهجويرى» هذا، يُفسِّر لنا روحانية الحلاج العالية واستغراقه فى أبواب التوحيد، ويطلعنا على استعجاله للنتيجة مع إتحافه بالكشف واليقين، على ما قال وهو مصلوب: «أُتحفتُ بالكشف واليقين، وأنا مما أتحفت به خجلُ، غير أنى تعجَّلت الفرح». وإنَه ليجعل من حقيقة المحبة قاعدة من قواعد طريقه إلى الله حين يقول: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف باتصافه»(٦٧)، ومن كلامه: لما سئل عن المريد من هو فقال: «هو الرامى بأول قصده إلى الله، ولا يعرج حتى يصل»(٦٨)، وكان يقول: «من لاحظ الأعمال حُجب عن المعمول له،ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال»(٦٩). وفى ذلك الحجاب عن رؤية الأعمال، كل الفناء فى التوحيد الذى توخَّاه فلم يدع له منظراً إلا ويفنيه عن كل ناظر، كما قال(٧٠):

إذا سكَنَ الحقُّ السَّريرةَ ضُوعِفَتْ
ثَلاثةُ أحوال، لأهل البَصَائرِ
فحالُ يبيدُ السَّر عن كُنه وَجْدِه

وَيُحضِرُه للوَجدُ، في حالِ حائرِ

وحالٌ به زمَّت ذُرَى السِّر فَانْثَنَتْ

إِلى منظرٍ أَفْنَاهُ عَن كُلِّ نَاظِرِ

-٩-

لا جَرَمَ كانت قلوب الأولياء قلوباً فرغها الله من هموم الدنيا، وشغلها بهمِّه، فلم تعد ترى فى الوجود إلا سواه، ولم تطالع غيره: هو كفيُّها، وهو وليُّها، وهو كالئها، وهو راعيها وحافظها من مغبة الدنيا وسعر الغافلين؛ خفض هواهم بموافقة كتابه؛ ورفعهم بقربه إلى جنابه، وأعزهم بعز التوحيد والإيمان؛ فلا غرو - من بعد - أن تهيم أفئدتهم بجمال الله وأن تعشق هذا الهيام على أنه الغاية؛ والمطلب، والمبتغى؛ والحياة.

وعليه؛ فإذا شئنا دراسة الشخصيات الكبيرة فى التصوف الإسلامى، لا ينبغى دراستُها ونحن فى غفلة عن حقيقة هذه «التجربة الذوقية»، لا لشىء إلا لنذهب ونفتش عن المصادر الخارجية بحيث تتقدم هذه المصادر وتتأخر التجربة، بل الأجدر بنا والأسلم ونحن بسبيل وضع هؤلاء السادة الأكابر فى موضعهم الذى يليق بمكانتهم السامية، أن تولى تجاربهم الذوقية العناية الكافية، وأن نحلل هذه التجارب بمقدار المستطاع المُيسَّر لنا؛ ثم نبحث عن شواهد «المضمون» فى عين التجربة. فليس المصدر المسيحى كما فى حالة «الحلاج»؛ وليس المصدر الهندى كما فى حالة «البسطامى»، وليس المصدر اليونانى كما فى حالة ابن عربى، والسهروردى، وابن سبعين.. وغيرهم من أقطاب التصوف الفلسفى، بكاف ولا نافع، ولا هو بالعناية أولى وأصوب؛ إذا نحن جاوزنا التجربة الروحية وشواهد المضمون تتكئ عليه وتنطلق منه، وتتعزز خصائصهاو سماتها من نقطة البدء حتى اكتمال الغاية.

إنه لشيء مؤسف حقاً، أن تجد كثيراً من الباحثين - العرب والمستشرقين - لا يعتنون العناية اللائقة بحقائق التجربة الصوفية، وتخريج هذه التجربة تخريجاً يلم بأطرافها، وينفذ إلى حقائقها وفق مصدرها الرئيسى الذى تنتسب إليه وتخضع له خضوع الفرع لأصله ونمائه منه، واستمداد حيوته من روافده وجذوره.

وإن تعجب فلا أشد من عجبك أن ترى العارفين عندنا إذا هم كُلِّفُوا ببحث شخصية من الشخصيات العظيمة فى التصوف تراهم يعلون من مكانتها على حساب الغض من أقدار الشخصيات الأخرى، ثم إنك لتشتم رائحة الهجوم على رواد الصوفية فى نغمة من المقارنة - يفرضها عليهم البحث العلمى - تعلى من شأن هذه الشخصية وتهبط من شأن الشخصيات المقابلة؛ حباً فى المخالفة ورغبة فى إظهار ما لم يكن ظاهراً من قبل. وفى هذا وحده كفاية الدلالة على البخس والجور فى حق التجارب الصوفية وحق «المضمون» الذى تستند إليه؛ الأمر الذى يجعلنا نرفض كثيراً من هذه التخريجات والتفسيرات التى لا تقدر تجارب الصوفية الإسلامية فى أصل مصدرها؛ ولا تعطى الملامح الخاصة بشواهد المضمون الذى لا يتوخونه ولا يعلون من قدره، حين يفرض عليهم البحث العلمى أن يقارنوا بينها وبين أخواتها من تجارب ظهرت فى الحياة الروحية فى الثقافات والحضارات المختلفة، وأن يتعاملوا مع المتصوف كما يتعاملوا مع الفيلسوف؛ وأن ينقدوا ويرفضوا ويشجبوا ويقبلوا، ويفعلوا فى التصوف ما يفعلونه مع الفلسفة، بغير اعتبار لحال العارف وتجربته الروحية، وبغير أن تتقدم أهلية الأدوات الذوقية حين يكون التعرض مفروضاً على مجال التصوف فرضاً لا شك فيه؛ وإنه لتعرض جائر إذا لم يكن من أدواته مثل هذه «الأداة» الصائبة التى ترفع من شأن التجربة الروحية وتفهم مقدار «الحالة» الواردة، وتقيسها بمقياس العاطفة

الشاعرة والوجدان الحسَّاس. ولا شرط - عندنا - لرفع الجور والظلم والعسف عن مجال التعرض للكتابة فى التصوف غير شرط التعاطف والصفاء، والتشابه فى المشارب والأذواق. وكلما أمكن التقارب فى المشارب والتقى وجدان المتأخرين بآثار المتقدمين على شعور واحد، وعاطفة واحدة؛ وبواعث حيوية واحدة، أمكن تخليص فلسفة التخريج عند الصوفية من الأوشاب والأخلاط، فيذهب - من ثم - الزبد ويبقى ما ينفع الناس.

ومن الأمثلة الدالة على قلة العناية بالشخصيات الكبيرة فى التصوف؛ على حساب شدة الإكتراث بالشخصية المبحوثة، قول المغفور له، المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى عن ابن الفارض: «لم يكن ابن الفارض حلولياً، بل هو قد رفض الحلول ونزَّه عقيدته عنه، وهذا الرفض والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذى يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يحجبون وراءه أغراضهم»(٧١).

فلكأنه يعنى الحلَّاج بهذه العبارات، فينزه ابن الفارض بحق، ويتيح الفرصة للطاعنين على الصوفية ممن عرفوا بالحلول إذا لم يكن هاهنا تحديد. وفى معرض المقارنة بين ابن الفارض، وابن عربى من حيث تمايز المنهج عند كلايهما قال: إن المنهج الذى اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقى نفسانى، عُدَّته الفناء عن البشرية، وهو من هذه الناحية منهج شخصى ذاتى لا يعتمد على العقل، وأما المنهج الذى استعان به ابن عربى على إثبات الوحدة الوجودية؛ فحظ العقل فيه لا يقل عن حظ الذوق والشعور»(٧٢).

ولعلَّك تلاحظ سعى كلمة «اصطنعه» هذه؛ وتمدُّ النظر إلى ما ورائها من دلالات، لتتساءل مثلما تساءلت: كيف يجوز لك أن تجد صوفياً بعينه ـ مهما طَالت قامته وعلا قدره ـ يصطنع اصطناعاً منهجاً يختلف به عن غيره من

الصوفية؛ وهو فى الأصل منسوبٌ إليهم؛ يكرع من ذلك الرحيق بنفس المورد الذى يتوارد عليه الصوفية جميعاً إذا نحن حصرنا الأمر كُلَّه فى زاوية التجربة الروحية وحدها؛ وهى ـ كما نعلم ـ زاوية تميَّز بها منهج التصوف عن سائد المناهج الفلسفية والكلامية والفقهية في الإسلام؟!.. وما معنى أن يكون المنهج منهجاً شخصياً ذاتياً مصطنعاً إصطناعاً وهو فى نفس الوقت لا يعتمد على عقل يصطنعه ويعززه ويقويه؟!.. ألا تدل كلمة «اصطناع المنهج» عند من يصطنعوه ـ على أقل تقدير من ناحية الدلالة اللغوية ـ على حظ العقل حظاً يتكاتف فيه الذوق والشعور مع العقل والتفكير؟!..

الواقع أننا نجد عند أستاذنا المغفور له؛ تحاملاً شديداً يقيم الحواجز والحدود بعنف عسير بين ابن الفارض وابن عربي تمايزاً للمنهج؛ فى حين لا نرى حواجز ولا حدوداً؛ وأنفاس التجربة الروحية وهَّاجة أمامنا تفرض بغير مواربة وحدة المنهج ووحدة التذوق والمشرب.

وقد تنبَّه الدكتور أحمد الجزار إلى هذه النقطة فقال فى مقدمة كتابه عن ابن عربى: «إنه قد وقع فى ظن بعض الباحثين المعاصرين، أن وحدة الوجود عند ابن عربى تقوم على النظر العقلى، وأن حظها من هذا النظر يفوق حظها من الذوق الصوفى»(٧٣)، وهو يعنى بالذين وقع فى روعهم الظن الدكتور حلمى، ولعله لا يرضى بأن يكون حظ العقل فى وحدة الوجود عند ابن عربى أكبر من حظ الذوق الصوفى. وقد تقدم القول فى مطلع هذا البحث مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربى؛ من خلال تفرقة الدكتور مصطفى حلمى بينهما حالما ذكر هذه العبارة(٧٤): «ولعل أول ما يظهر من ابن عربى هو أن ثقته فى «الأحوال» وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية»؛ فهو يريد أن يثبت فى إلحاح

شديد لا ندرى كيف تسنى له: أن الأغلب على مذهب ابن عربى ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفى الذوقى الخالص، كما هو عند ابن الفارض والنابلسى، وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفى النظرى، وطريقه فى إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجرى مجراهما من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظرى أو النظر العقلى فحسب؛ بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر؛ وتتلقى عنده الفلسفة بالتصوف(٧٥)؛ والدليل الذى يستند إليه فى ذلك هو أن ابن عربى فى كلامه عن وحدة الوجود فى «الفتوحات» يستخدم أسلوباً منظماً مرتباً، فهذا التقسيم لمراتب الوجود، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد!!(٧٦).

-١٠-

فأمثال هذه الأحكام المقرر، لا تشفى - فيما نرى - غُلَّة الباحث فى أغوار التجربة الصوفية إذ هو عول على فاعليتها فى ضمير المتصوف كما تظهر فى مثل هذا الشوق الروحى والاستغراق الغامر العميق؛ لأنها لا تضع هذه التجربة موضع الاعتبار الذى تتقدم به على سائر الاعتبارات الأخرى؛ ويهمها أن تجعل من وحدة الشهود عند ابن الفارض محل تباين واختلاف عن وحدة الوجود عن ابن عربى، وكفى!!

فلو كان أستاذنا - رحمه الله - وضع أمامه فاعلية التجربة الصوفية، لما كان صرح بتلك الآراء التى تنقضها التجربة نفسها؛ فليس فى عين التجربة فوارق بين وحدة شهود ووحدة وجود. هذه تصنيفات «دارس»، وليست هى بتصنيفات «عارف». ونحن لا نستطيع التفرقة بين شهود الوحدة ووجود الوحدة إذا رحنا نتعمق تجربة العارف الروحية، وفى محاولة تعميقها ما يهيئ

قلوبنا لاستقبال الأمر الذى من شأنه أن يزيل الفوارق والنسب والإضافات. وما من أحد استطاع أن يخرق حجب الآراء والنظريات يتناولها الباحثون والدارسون فيما يُخرِّجونه ويُفَسِّرونه؛ ويتجاوزها إلى عباب التجربة الصوفية نفسها إلا ويشهد مخلصاً بتلاشى التمايز فى وعى الصوفى بين شهود الوحدة ووجود الوحدة. وهل كان ابن عربى نفسه يقول بوحدة الوجود وهو فى منأى عن التجربة المعاشة وحقائق الاختبار، أو هو بمعزل عن فقه المضمون تستند إليه التجربة، وتنهض على أركانه ولا تقوم لها قائمة بغير تمثل معالمه وشواهده وأحكامه؟!!.. وهل كان الكشف، الذى لم تكن - على الظن - ثقة ابن عربى فيه ثقة قوية؛ إلا فرعاً وعلامة على التحقيق المباشر بأساليب الممارسة فى بطن التجربة لا فى سواها؟!!.. ومن ذا الذى يقطع هكذا بكلمة يجرها قلمه ليدعم رأيا يراه هواه، قطعاً جازماً لينسب هذا إلى شهود الوحدة، وذاك إلى وجود الوحدة، إذا لم يكن قد عاش الحال واستلهم التجربة وحقائق الإختبار؟!.

ومن المؤكد الذى لا شك فيه عندنا؛ أن إضفاء النظر العقلى البحت إلى وحدة الوجود عند ابن عربى يحيلها على الفور إلى وحدة مادية ما لم يكن النظر العقلى مرحلة متأخرة عن التجربة الروحية يأتى بمنزلة التقعيد الشارح للكشف والشهود، وللعلوم التى فاضت عنهما.. فلا ابن عربى ولا ابن سبعين ولا غيرهما من أقطاب العارفين، يقررون نظراً عقلياً فى عين التجربة، بل العكس هو الصحيح وهو أن التجربة الصوفية حالة تنعدم فيها الفاعلية العقلية؛ وأن انعدام الفاعلية العقلية فى جوف التجارب الروحية الخاصة، ليرفع عنها التمايز الذى يجيزه منطق العقل، ويحيل - من ثم - الوعى الصوفى إلى «واحدية» خالصة، نحن ندعى تصنيفها بين شهود ووجود، إدعاء

لا قبيل لنا بالوقوف على كنه مأتاه.

بيد أن أخطر ما في تلك الأحكام هو اعتبار الثقة في الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف عند ابن عربي ليست ثقة قوية، وأن حظ العقل والتفكير المنطقي في وحدة الوجود أعلى وأوفر من حظ الذوق والوجد وما يجري مجراهما من أحوال الكشف في مكونات التجربة الشعورية.. هذه الآراء وما شابهها لها خطورتها التي لا تقرها التجربة ولا تؤيدها حكمة الوعي التَبصُّري في مشاهدة الحقيقة عند ابن عربي، وأكاد أقول، بل عند صوفية الإسلام أجمعين.

فإن المعرفة التي كان الصوفية المسلمون أطلقوا عليها اسم «الذوق»، لم تكن قط عملاً من أعمال العقل الواعي ولا كانت مظهراً من مظاهره ولا أثراً من آثاره، لأن مضمون هذه المعرفة «لَدنِّي»، لا مدخل فيها لتحصيل العقل واكتساب النظر والإستدلال.

ولا شرط لتحققها في وجدان الصوفية غير شرط القانون الذي يحكمهم ويمتثلون أوامره ومفرداته، وهو قانون «المجاهدة والرياضة والجلاد»؛ فإذا هذه المعرفة إرادة، وإذا هذه الإرادة إمتثال والتزام. وما دامت هنالك إرادة تقتضي أن يسير مريدها وفق هذا القانون، وتتحد مع العاطفة التي تدفع النفس دفعاً قوياً لتجاوز عالم الحس والعقل، فلم تعد المعرفة الذوقية الناشئة عنها سوى مظهراً من مظاهر الإرادة والوجدان والاتصال الروحي، لا تخضع فيه لمقولات العقل ولغته ومنطقه؛ بل لها لغتها الخاصة، ومنطقها بلا ريب هو منطق الوجدان: «والصوفية لا يترددون في القول، وهم على ثقة بما يقولون، بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة، كما تتبدى «الحقيقة» لقلوبهم وأذواقهم، وأنه لا مناص لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة

من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة»(٧٧).

وابن عربى نفسه كان أكثر أقطاب الصوفية اعتماداً على هذه الحكمة، وعلى ما يشرق فيها من ألطاف الكشف ومنن الشهود. نقل أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى عن ابن عربى فى تلك الحكمة(٧٨) قوله: «فمن أراد العثور على هذه الحكمة.. فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته؛ ويكون حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته. وعلامته علامتان الواحدة هذا «الكشف».. والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته»(٧٩).

والمراد بالتحقق بالحيوانية هو التحقق بالإرادة، لأن الإرادة بمعنى مطلق النزوع هى أهم صفات الحيوان، وابن عربى لا يعتبر العلم الذوقى وليد القوة الخاصة (قوة النطق) فى الإنسان، ولكنه على العكس من ذلك يعتبر قوة الإرادة - التى يرمز لها بالحيوانية - مصدر ذلك العلم وأداته(٨٠)، ويقابل الدكتور عفيفى بين العلامتين الهامتين اللتين ذكرهما ابن عربى وهما «الكشف» و«الخرس»؛ وبين علامتين من العلامات الأربع التى عدّها «وليم جيمس» مميزات للتجربة الصوفية. ذلك أن «جيمس» كان ذكر فى كتابه: «صنوف من التجربة الدينية»(٨١) أربع علامات جاءت بمثابة الخصائص التى تتميز بها أحوال التجربة الصوفية، ونريد نحن أن نوضح هذه العلامات الأربع قبل أن نعرض لمقابلات الدكتور عفيفى. فإن «وليم جيمس» يحدد عدة سمات تشكل خصائص الخبرات الصوفية فى أحوالها العجيبة تلك.

فهو يعتبرها أولاً: أحوال ذهنية إدراكية Noetic، من حيث أنها تكشف عن حقيقة موضوعية، وتبدو لأصحابها كما لو كانت حالات معرفية. والواقع أنها ليست من جنس المعرفة البرهانية، ولكنها بمنزلة الإلهامات

.«Revelations»

وهو يعتبرها ثانياً: أحوال تفوق الوصف، ولا ينطق بها «Ineffability»؛ ولا يتكيف التعبير عنها؛ لأنها أحوال وجدانية «States of Felling»، وهذه الحالة هي حالة «الخرس» التي كان ابن عربي قد ذكرها؛ ومن الصعوبة بمكان، نقل هذه الأحوال الوجدانية في صورة دقيقة للغير.

وهو يعتبرها ثالثاً؛ أحوال انتقالية عابرة، تعرض للصوفي فيما يشبه الخطف، وأنها سريعة الزوال "Transiency"؛ بمعنى أنها قليلة الإستمرار لمدة طويلة، بل نادرة الاستمرار؛ إذا هي عرضت لصاحبها فجائية طارئة، غير أن أثرها لم يزل ثابتاً في وعيه على نحو من الأنحاء.

وهو يعتبرها رابعاً؛ أحوال استسلام خالص وتعطيل تام واستكانة صرفة، أو هي حالة القابلية المطلقة «Absolute Passivity»، تركد فيها الحواس، وتنعدم الفاعلية العقلية، إذْ لا دخلُ للإرادة الذاتية فيها، وكل ما يرد عليها فهو مفعول بها، فلكأنما يخضع الوعي الصوفي في هذه الحالة خضوعاً تاماً لقوة خارقة تسيطر عليه، ويزداد فيه النشاط الروحي الداخلي في حين تنعدم الفاعلية العقلية. وهذه هي حالة الكشف التي ذكرها ابن عربي. فالكشف حالة قابلية محضة لا أثر للفعل فيها(٨٢).

وبتلك العلامات الأربع التي عدها «وليم جيمس» مميزات التجربة الصوفية، نجد من بينها علامتين هامتين قال بهما ابن عربي: الأولى حالة القابلية المطلقة أو المحضة، والثانية حالة الخرس. والحالة الأولى هي التي يسميها ابن عربي الكشف؛ إذْ التحقق بعين التجربة يشير إلى الكشف.. «فيرى من يعذب في قبره ومن ينعَّم؛ ويرى الميت حياً، والصامت متكلماً، والقاعد ماشياً. والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم

يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته. ويقول واصفاً لهاتين العلامتين: وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ الخرس فلم يتحقق بحيوانيته. ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققًا كلياً؛ فكنت أرى و(يُكشَفُ عني) وأريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع؛ فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون.

ثم قال ابن عربي: فإذا تحقق بما ذكرناه.. يشهد أموراً هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة فيعلم (ذوقاً) من أين ظهر هذا الحكم في صورة الطبيعة علماً ذوقياً. فإن كُوشِفَ على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتي خيراً كثيرا...»(٨٣).

وفي كلام ابن عربي هذا؛ وصفُ دقيق للمعراج الروحي والترقي الباطني؛ إذْ ليست الحكمة الإدريسية الألياسية التي ذكرها في فصوص الحكم، إلاَّ رمزاً للعقل الإنساني في حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله. فهذه الحكمة رمزاً لإدريس. أما إلياس، فهو رمز للعقل نفسه في حالة اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته. ومن أجل ذلك، قال من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقق في نفسه بالحالتين جميعاً: أي يجب أن يتحقق أولاً بحيوانيته المطلقة ثم يرقى تدريجياً في سلم التجريد حتى يصبح عقلاً صرفاً فيحصل له التحقق بالنشأتين على الوجه الأكمل(٨٤).

ولم يكن مقصد ابن عربي من وراء قوله بالتحقق بالحيوانية المطلقة، أن الحيوان لخضوعه في حياته للإرادة دون العقل، يشارك الإنسان في قدرته على الإدراك الذوقي والعلم بحقائق الأشياء علماً مباشراً. ولكنه يريد أن يؤكد إنعدام الفاعلية العقلية في التجربة الصوفية، ذلك الانعدام الذي نشاهده أكثر

ما نشاهده فى الحيوان، لذلك اتخذ الحيوان مثالاً، وتكلم عن التحقق بالحيوانية[٨٥].

ولما كان العقل هو أكثف أنواع الحجب التى تحول بين السالك وبين الحقائق الكشفية؛ صار هو أسّ البلية ومدار الرفض فى الطريق الصوفى، ورمزاً للحال التى يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك فى الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً، ولا يتجرد من بدنه فيكون عقلاً صرفاً. وحين يتحقق السالك بحيوانيته المطلقة يمكنه الإرتقاء إلى مقام الكشف الخالص، فإنه ينكشف له أمور لا مجال لانكشافها فى حالات اشتغال العقل بمطالب البدن. وقد فطن «برتراند رسل» إلى فكرة هذا الإنعدام الكامل للفاعلية العقلية، فيما ذكره عن تميز فلسفة التصوف بعدة شروط، كان أهمها وأولها هو الاعتقاد المطلق فى الكشف «Intultien» أو إلهام البصيرة «Insight»، كمنهج ذوقى فى المعرفة، فى مقابل منهج المعرفة التحليلية الاستدلالية[٨٦]؛ ولم يكن ابن عربى بمنأى عن هذه الفكرة، إذْ أوجب على المريد فى بدء حياته الصوفية، أن ينزل تدريجياً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه، ولا يعمل عقله فى التفكير فى شىء من الأشياء؛ بل يدعه غُفْلاً من كل شىء عاطلاً من كل عمل كيما يتحقق بحيوانيته. وهذه هى حالة القابلية المحضة التى أشار إليها فيما تقدم «وليم جيمس»، غير أنها قابلية لا تعنى عند ابن عربى ركوداً وتعطيلاً فى ضروب النشاط الروحى لدى الصوفى، وإنما تعنى انعدام الفاعلية العقلية وكفى؛ وحالتذن؛ يصاب المتحقق بحيوانيته بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد؛ ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر وما يمكن أن يكشف له فى غمرة هذه الحالة.

وفى جذبة تلك الحالة تعمل الإرادة ولا يعمل العقل، فيجيئ النشاط الروحى فى التجربة الصوفية أقوى وأعنف ما يكون، إذ الصوفى فى معاناته لتجربته يصير فى حالة تعمل فيها النفس بجمعيتها لا بجزء من أجزائها. وهذه

هى فكرة الوعى الباطن الذى هو أعم من العقل فى إدراكه؛ لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، ولكنه يقوم به قياماً مجملاً محتاجاً إلى التفصيل والتفسير(٨٧)؛ ومن هنا جاء ذلك الاستغراق الروحى وذلك الشمول الغامر الذى أطلق عليه الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد.

وفى الوقت نفسه، وفى مثل هذه الحالة، يحصل للمتحقق بحيوانيته نوع من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير العاقل من الدواب والأنعام، كأن يطلع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب، أو يرى الميت حياً، والصامت متكلماً، والقاعد ماشياً. ثم ينبغى له أن ينتقل مرة أخرى إلى مقام العقل المجرَّد بالإنقطاع عن الشهوات الجسمانية واللذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كما سقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه فى هذه الحالة عين اليقين، ويكون مُحققاً وذائقاً لما يعانيه ويشاهده. وهنا يشاهد السالك أموراً هى أصول لما يظهر فى الصورة الطبيعية: يشاهد فى حال تجرُّده تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية؛ وظهورها فى جميع صور الموجودات العلوية والسفلية، شريفها وخسيسها، عظيمها وحقيرها، فإن كوشف صاحب هذا المقام - بالإضافة إلى ما ذكرنا - بأن الطبيعة هى عين النفس الرحمانى وليست شيئاً مغايراً له فى الحقيقة؛ فقد وقف على سر عظيم وهو معنى قول ابن عربى: «فقد أُوتىَ خيراً كثيراً» - لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التى هى وجود بحت صرف، وهى النفس الرحمانى، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التى لا تتناهى وهى باقية على حالها فى عالمها، فهى أصلُ الكلِّ ومنشؤه؛ وإلى هذا الأصل مصيره ومرجعه. عند ذلك يعرف السالك ذوقاً معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾(٨٨)؛ أى يعرف أن الذى قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو

كذلك، وإنما هو الموجـود خلف صورة الحديد وصورة الضـارب وهو الواحد الحق؛ ولذلك قال: «فبالمجموع وقع القتل والرمى»(٨٩).

-١١-

وإنما تعمَّـدنا ذكر تعليقـات الدكتور عـفيفى بـحرفها ولـفظها على هذا الجـزء من الفص، لنرى وقوف ابن عـربى الصـارم على الجانب الكشـفى من وحدة الوجود واضـحاً لا شك فيه، مـا لم يكن هو أساس الفكرة ومضـمونها فى وعى التجربة الصـوفية ذاتها. ولكن يسهل الـتشابه - مع ذلك - بين نفس الفكرة عن ابن عربى، ونفسـها عند أفلاطون، إذا كانت المقارنة بـينهما تطالبنا باستخراج التصوف الفلسفى عند ابـن عربى، على الوجه الذى يحتِّمه البحث العلمى فى التشابه بين الأفكار مع الغفلة أحياناً عن المضمون. ومن هاهنا جاز للدكتور عفـيفى أن يقول: يريد بهذه الأمور التى يشاهدها السالك شـيئاً أشبه بالمثل الأفلاطونية فى العـالم المعقول، وهى التى يعاين صورها المحـسوسة فى العـالم المحسـوس وصـورها البرزخـيـة - فى الكشف الحـيوانى - فى عـالم البرزخ أو المثـال. ولكن العالم المـعقول فى مـذهب ابن عربى ليس هو الـعالم المثالى الأفلاطونى؛ وإنما هو عالم الذات الإلهية فى مقام أحديتها(٩٠).

فالتـشابه - على هذا - بين الفكرة الفلسفـية والمذهب الصوفى مـوجودٌ إذا نحن رحنا نتلمس بالمقارنة مـعالمه وآثاره، بيد أنه لا يعنى القول بـقيام فكرة وحدة الوجـود عند ابن عـربى على دعائم النظر العـقلى والإستـدلال المنطقى تماماً كما تقوم فى حقل الفلسفة، لكـنما المضمون وحده يجعل من التجربة فى ذاتها محل اعتبار لقيام الفكرة على أسـاسها ومستندها، مع حكمة التنبُّه الدائم لشـواهد المضمـون. ويلزمنا من ثمَّ التسـاؤل: إذا لم يكن هاهنا كـشف فكيف أدرك وحدة الوجود باعتبار إسقـاطها للتكثُّر والتعدُّد فى الوجود العينى؟!!..

وكيف أفرق فى جوف التجربة ذاتها بين الحالة التى تعمل فيها النفس بجمعيتها فأطلق عليها وحدة شهود تحدث فى حال الفناء فى التوحيد، وبين حضرة الجمع التى تستوعب عند ابن عربى كل شىء، ويطلق عليها وحدة الوجود؟!!.

فلا معنى عندنا لهذه الفوارق النسبية، ولا نعقل كيف يمضى هذا التفاوت بين الدرجات والطبقات لو أردنا تقديم التجربة الروحية لدى العارف على سائر الاعتبارات التحليلية ينشدها الباحثون من دراساتهم وبحوثهم فيما يرتأونه من آراء. فإذا كان ابن الفارض مثلاً رجلاً انتهى من سلوكه إلى الاستغراق فى بحر التوحيد، فاضمحلت ذاته وفنيت فى ذات الحق، فغاب عن كُلّ ما سواه، ولم يشهد فى الوجود إلا الله، وهو الفناء فى التوحيد. وكانت وحدة الشهود عنده عبارة عن الفناء عن شهود التكَثُّر والتعدُّد بين المُشَاهَد والمُشَاهد، لا نفى التَكَثُّر والتَعَدُّد فى حقيقة الوجود، ولم يكن هذا الفناء فى وحدة الشهود إلا «حالة» حدثت فى غيبة الفناء فى التوحيد.

وإذا كانت نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى ألغت كل تَكَثُّرٍ أو تَعَدُّد سواء فى الشهود الشخصى أم فى الوجود الحقيقى، بحيث تصبح الأشياء جميعاً من عين واحدة، بل تكون هى هى هذه العين الواحدة، لأن الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة(٩١).

إذا كان الأمر بهذه المثابة؛ فنحن نسأل: كيف نستطيع الفصل بين «الحالة» الشهودية السارية فى الوحدة، والنظرية الوجودية القائمة فى الوحدة، وكيف تُدْرَك وحدة الوجود إذا لم يكن هنالك كشف تستند عليه؟!.. كيف يتسنى لنا الفصل بين «الحالة» و«النظرية» فى تجربة العارف الشعورية؛ وأين

هو المبرر العقلى الذى يعتمده الصوفية فى تجاربهم الذوقية لما يرتأون إسقاط التكثر والتعدد فى الوجود العينى، ما دمنا أسقطنا بالضرورة عن النظرية حالتها الكشفية؟!!.. هذه الأسئلة يصعب الإجابة عليها لو أهملنا كلية الوعى الصوفى ومضمون التجربة الصوفية. ولما كان الكشف هو أخص خصائص التجربة الصوفية على التعميم - بما فى ذلك ابن عربى - وعليه يحال العلم بالمعارف الإلهية. وكل ما غمض منها عن المدارك العقلية والتفسيرات الظاهرية فليس هو بغامض على الحلول الكشفية والمدارك الذوقية؛ فلا جرم - من بَعْدُ - حين نقول إن وحدة الوجود فيها من الذوق الرفيع، ومن العقل الموسوعى الثقافة والتكوين، ومن الكشف الذى هو طريق العارفين، ما من شأنه أن يجعلها وحدة روحية قبل أن يتبادر إلى الأذهان بأنها وحدة مادية؛ لأن هذه الوحدة الروحية يشكلها مضمون التجربة الصوفية، وهو «مضمون» - كما تقدم ذكره - يستمد قوته من مصادر العقيدة التى ينتسب إليها؛ بينما مذهب وحدة الوجود فى الفلسفة واللاهوت يعنى النظرية التى تقول: إن الله هو كل شىء، وكل شىء هو الله. فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله.. فالله هو الكون، والكون هو الله ليس إلا(٩٢).

وقد يكون فى هذا المذهب من حيث هو مذهب عقلى ضربُ واضحُ من ضروب المادية فى وحدة الوجود كما شرحها «أسبينوذا»؛ أو كما اتهمه خصومه بها، وذلك حين اتخذت نظريته فى وحدة الوجود صورة وصلت بها إلى حد «الإلحاد Alheism»، ومفادها؛ إنه لا يوجد شىء إلى جانب المجموع الكلى للأشياء المتناهية: الشموس، والنجوم، والأشجار، والصخور، والحيوانات، والذوات الفردية. ولما كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية، وكانت «وحدة الوجود» هى النظرية التى تقول: إن الله والعالم متحدان فى هوية واحدة، فهى إذن نظرية الإلحاد(٩٣).

ذلك هو تعليل العقل لوحدة الوجود، ما دام عنصر الكشف فيها مفقوداً، وما دامت التجربة الصوفية ليس لها محل اعتبار فيما يخرِّجه العقل من تحليلات وتعليلات. ونظراً لأهمية هذه الجزئية، وظن البعض بغلبة العنصر العقلى عليها بتأويلاته المتباينة لمعانى وحدة الوجود، فنحن نقف عندها وقفات قد تطول معنا بعض الشىء، فلا نترك وقفة واحدة منها حتى نوفيها حقوق البحث على المنهج الذى توخيناه بداية وهو عرض الفكرة فى إطار التجربة التى يشكلها المضمون الداخلى، ثم تحليلها تحليلاً يكشف - عند المقارنة - تمييزها عن غيرها من أفكار سوابق ولو كانت متشابهة؛ لنزيد فيها وحدة الوجود وضوحاً من حيث الفرق بينها وبين الواحدية والثنائية أو الإثنينية، وفق رؤية بعض الباحثين الغربيين، وتبعاً لناحية المضمون الذى يعزز مفهوم الوحدة عند صوفية الإسلام.

فى المبحث الثانى

اعتقادُ الثّنائيةِ وشهودُ الواحديةِ

بين الفكرةِ الفلسفيةِ والتّجربةِ الصوفيةِ

اعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بين الفكرة الفلسفية والتجربة الصوفية

(١) الواحدية وفكرة وحدة الوجود - تحديد المصطلحات - التعددية (الثنائية) والواحدية - خطأ المذهب الحسى لتفسير التجارب الصوفية - استحالة تحليل مدركات أحوال التصوف بالكيفية التى نحلل بها الإدراك الحسى. (٢) الفرق بين الصوفى الواحدى، والصوفى الثنائى التعددى - رفض الوعى الصوفى للتأويل الثنائى - الثنائية ونظرية الخلق عند ابن عربى - تفسير الكثرة فى الوحدة - الدكتور إقبال وتحليل الحياة الشعورية. (٣) الواحدية: نقد الفكرة الفلسفية - الواحدية فى التجربة الصوفية. (٤) رفض التأويل الواحدى للتجربة الصوفية - تجربة الهوية الخالصة - تحديد معنى كلمة هوية - نيوكلسون - ستيس - الجرجانى - ابن سبعين - عبد الكريم الجيلى. (٥) صورة الواحدية المرفوضة (اللاكونية) - تحليل عنصرى الوهم والوجود - ضعف التحليل - نقد ابن تيمية لابن سبعين فى اعتبار الكثرة وهماً - معالجة الصوفية (ابن عطا الله السكندرى مثلاً) لعنصر الوهم بطريقتهم. (٦) الثنائية: نقد الفكرة الفلسفية - الحلول الفلسفية لإزالة الصراع بين الواحدية والثنائية - وجهة النظر الذوقية - الثنائية توطين للواحدية - تخريج المضمون الذوقى من التأويل الثنائى للتجربة. (٧) التأويل الثنائى واللغة - النظرية الثنائية ليست مضمون التجربة الصوفية - شواهد المضمون (الغزالى - ابن عربى). (٨) تجربة وحدة الوجود - فكرة وحدة الوجود فى الأنظار الفلسفية. (٩) وحدة الوجود فى شواهد ثورة المضمون (الغزالى - ابن عربى - ابن عطاء الله السكندرى) - اختلاف المنهج بين أقطاب الصوفية لا يلغى اشتراكهم فى التجربة - وحدة الغزالى كوحدة ابن عربى.. ولا خلاف!!. (١٠) مفارقة وحدة الوجود.

-١-

قلنا فيما تقدم؛ إن مذهب وحدة الوجود، هو النظرية التى تقول: إن العلاقة بين الله والعالم هى علاقة هُويَّة بسيطة. ومعنى الهوية - كما عرفها الجرجانى (ت ٨١٦هـ) - هى الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق(٩٤)؛ وقد حدد «ستيس Stace» معانى «الثنائية» و«الواحدية» و«وحدة الوجود» من حيث المصطلحات على النحو التالى(٩٥):

فالثنائية هى وجهة النظر التى ترى أن العلاقة بين الله والعالم - بما فى ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية، فى حالة الاتحاد - هى علاقة آخرية خالصة، أو علاقة اختلاف خالص، فليس ثمة هوية. أما الواحدية، فهى وجهة النظر التى ترى هذه العلاقة هُويَّة خالصة، وليس ثمة اختلاف. فى حين أن وحدة الوجود هى وجهة النظر التى ترى أن هذه العلاقة هى: «الهوية فى الاختلاف». وشاءت المقارنة لعلماء المقابلة بين الأديان أن يعللوا ظهور وحدة الوجود Pantheism ويثبتوا أنها تأتى بعد جميع أطوار اعتقادات الأمم البدائية فى فجر ضميرها الدينى بالآلهة والأرباب، لتكون توفيقاً بين النقائض والضرورات، وإثباتاً لوجود الله من طريق الثبوت الذى لا شك فيه، وهو ثبوت الكون بالحس والعقل والإيمان(٩٦).

فكأنما كانت هذه الفكرة هى أرقى ما بلغته الإنسانية فى أطوارها المتوالية سن طبقات العبادة؛ واستعدت بعدها للإيمان بإله واحد لجميع الأكوان والمخلوقات بغير استثناء أمة من الناس؛ بعد أن كانت تؤمن بتعدد الأرباب. وإذا نحن غضضنا النظر عن نشأة الفكرة فى إِعتقادات الأمم البدائية؛ وطبقنا

تفـرقة «سـتيس Satcc» هذه، على وحـدة الوجود عند ابن عـربى، واعتـبرنا الإثنينية[٩٧] ظاهرة عند هذا الأخير، وجدنا أن وحدة الوجود هى عينها علاقة الهوية فى الاختلاف. وبغـير هذا الاعتبار تجىء «الواحدية» تعـبيراً عن مذهب «الوحدة المطلقـة»؛ ومذهب الوحدة المطلقـة لا يقول به ابن عربى ولا تلامـيذه من بعده!!.

وَفَرَّق «وليم جيمس» بين التعـددية والواحدية، ورأى أن التعددية تناصر التـوزع، والواحـدية تؤيد الشكل الجـمعى لـلوجود. والمرجـو من القـارئ أن يلاحظ أن التعددية لا تحـتاج إلى أن تفترض من البداية كـونها مناصرة لشكل معين من الانفصال بين كـثرة فى الأشياء تدعيها. إن للتعـددية فحسب مغزى سلبياً يتـمثل فى مناقضتها لقـضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمـة انفصال على الإطلاق[٩٨].

وفيـما يقول «وليـم جيمس»: ومـزايا الواحدية هى «بدورها» ارتبـاطها الطبيعى بنوع متين من الإيمان الدينى، والقيمة الإنفعالية الخاصة لتصور العالم واقعة مـحدودة[٩٩]؛ فالتصور «كثير» ليس هو التصور «واحد»؛ وعلى ذلك فالكثـرة فى الواحد التى يزودنا بها إدراكنا الحـسى مستـحيلة التفـسير تفسـيراً عقلياً»[١٠٠].

فلئن كـان هذا صـحيـحـاً على أقل تقـدير من منظور الإدراك الحـسى، فالرأى عندنا أن الإدراك الحـسى لتصور الكثرة فى الواحـد مستحيـل من جهة العـقل، لكنه ليس على نفس هـذه الاستـحـالة من جهـة الذوق، فـإن المدارك الذوقية كما سبقت الإشارة ليست هى كالمدارك العقلية، وكل ما يخضع تحت نطاق الحواس ممكن الإدراك من الناحية العقلية، وفيما عدا ذلك، فهو مرفوض من نفس هذه الناحيـة اللهم إلا إذا كان شيئـاً تفرضه الحواس وتمليـه الضرورة الإدراكية لبديهة العقل لها.

ولما كـان خـروج شيء لا محـالة - من شيء آخـر، وإن يكن إلى مـا لا نهايـة، في مناسبـة ما، يكفي - إذا ثبت - أن يطوح بالنظرية الـواحدية[١٠١]؛ فـإن وليم جيـمس يذهب في صدد المقـارنة بين «الواحـدية» و«التعـددية» إلى القول بأنه لابد أن الواحدية تعني أن كل الانفـصالات الظاهرية من هذا القبيل يصل بينهـا ثمة اتحاد مطلق أعـمق تعتقـد فيـه، ولابد أن يكون ذلك الاتحاد - على نحو ما- أشد واقعية من الانفصالات التي تظهر على أسطح الأشياء. ثم إنه ليقول: وقد ظلت الواحدية - من وجـهة نظر الواقع الخارجي - محصورة بوجه عام في نطاق من الغموض والصوفية بخصوص المبدأ النهائي[١٠٢].

على أن قولا كـهذا، قد لا يفـهم حق الفهم من جـانب قائله إلاَّ في ظل المذهب الحسي، الذي يعتقد صاحبه في الطبيعة الحسية ولا يعتقد فيما وراءها. فإن الطبيعة كلَّها مـعطاة في تيار الإدراك الحسي، ومن ثم فالواحدية شيء يمثل لا شيء بالنسبة لأنصار هذا المذهب، والتعددية ضد الواحدية. وإنه لمما يلزمنا هنا قبل متابعة رأي «وليم جـيمس» أن نوضح خطأ المذهب الحسي في تعرضه لدراسـة التصـوف. فـممـا لا شك فـيه أن الخطأ المنهـجي واضح في بحـوث الفلاسـفة التجريبـيين الذين درسوا الظواهر النفسيـة للتصوف دراسة علـمية، لكنهم لم ينصـفوا الصـوفية، ولم يقـدروا على تحليل أحوالـهم بالكيفـية التي يعتادها كل مجرب لهذا الشعور حين يخضعه لفاعلية التجربة الروحية.

ومن أمـثلة هذا الخطأ لديهم أنـهم كانوا يـحصـرون أنفـسـهم في دائرة التجـربة الحسـية وحـدها؛ مع عدم التـدقيق في فـهم مصطلحـات الصوفـية، وتلاشي الرغبة في فقه العبارة التي عبـروا بها عن أحوال وجدانية ذاتية خاصة لا تـتـصف قط بأوصـاف التـعمـيم ولا ينطبـق عليهـا مـا ينطبق على شـئـون التجـارب الحسـية[١٠٣]. ولـم يكـن «وليم جيـمس» نفسه مخطئـاً حين كتب

يقول: إن تكوينه الشخصى حال بينه تماماً، وبين الاستمتاع بحالات التصوف لدرجة أنه يستطيع أن يتحدث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة(١٠٤).

وعبارة «التكوين الشخصى» المزعوم هذا، إنما هى عبارة رددها كثيراً معظم الذين يدينون بالمذهب الحسى ومع ذلك نراهم يتعرضون بطريقة أو بأخرى لدراسة التصوف، إما رفضا، وإما نقضاً وتفنيداً.. وفى هذا يقول قائلهم فى لهجة الرافض الساخر: «... لست أكذب مخادعاً للقارئ إذا قلت فى صراحة تامة بأن حدود إدراكى لم تتسع قط - ولا أريد لها أن تتسع - لترى فى أقوال الصوفية هؤلاء نفعاً أقل نفع لنا، اللهم إذا أخذناها مأخذ التعبير الشعرى الذى ينفض فيه صاحبه ما تعتمل به نفسه بطريقة الشعراء، وعندئذ لا يدل القول إلا على صاحبه، وأما سائر الناس فلا تقع عليهم تبعة القبول»(١٠٥). وهو نفس المعنى الذى كان سبق لوليم جيمس أن ذكره حين ترددت عباراته برفض أذواق الصوفية ومواجيدهم إذا نحن لم نجد فى أنفسنا أهلية الشعور بما يشعرون، وإذا لم تكن بنا حاجة لإدراك ما هم عليه من أذواق خاصة(١٠٦).

لم يخطئ «وليم جيمس» ولا غيره من أنصار المذهب الحسى حين لم يجدوا فى استعدادهم الشخصى قبولاً للحالات الصوفية.. ومتى خلت أحكام الباحثين التجريبيين من التجربة الصوفية والاستعداد الخاص للتذوق فلا حاجة بنا إلى توكيد الحكم بالخطأ المنهجى يرومه علماء النفس فى اصطناع منهج المماثلة فى دراسة حالات التصوف بغية الوقوف على سيكولوجيا التصوف الدينى. فإن هذا هو الخطأ بعينه لا لشيء إلا لتعذّر مماثلتهم للصوفى فى حالاته الوجدانية الخاصة، ويستحيل تحليل مدركات هذه الأحوال كما نحلل الإدراك الحسى، اللهم إلا إذا جعلنا الحالة الصوفية إحدى مستويات التجارب الإنسانية. وهذا موطن الخطأ، فلا يزال الفارق بين هذه

المخاطرة البادية[109]. ولعل المقصود بمظاهر المخاطر البادية هو قلة الثقة فى عالم الإدراك الواحدى - ذلك العالم المحكم الإغلاق - بالأسس العقلية التى تقبلها التعددية وترفضها الواحدية.

-٢-

بيد أن الفرق بين الصوفى الواحدى، والصوفى الثنائى التعددى الذى يرى العالم - على ما فيه من كثرة وتعدد فى المخلوقات - مفروقاً عن الله، هو أن كلاهما يصف الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف بلغة الهوية من الناحية العملية، لكن الفارق الحقيقى يكمن فى أن المتصوف الواحدى يؤمن بأنه مندرج فى هذه الوحدة، على حين يعتقد المتصوف الثنائى - لأسباب ثقافية ولاهوتية ودينية - أنه لا يزال خارجها. وفى الحق - كما يرى ستيس - أن الثنائية تأويل خاطئ للتجربة، لأنها تناقض صارخ للخصائص المشتركة الأساسية بين التجارب الصوفية كلها، فلا القول بالوحدة المطلقة والتجاوز لكلٍّ كثرة مقبول، ولا القول بالثنائية وحدها مقبول، فلا يبقى إلا أن يكون هناك مركب منهما، هو «الهُوِيَّةُ فى الاختلاف»، أو وحدة الوجود[110].. والاعتقاد فى «الوحدة الوجودية»، ورفض التضاد والقسمة أيا كانت صورهما، وإنكار حقيقة الزمان، والاعتقاد بأن الشر محض شىء ظاهرى، ووهم مترتب على القسمة والتضاد، اللذين يحكم بهما العقل التحليلى، هى من جملة الخصائص الفلسفية للتصوف كما حددها رسل[111].

ويشير «ستيس» إلى التطور التام والكامل للوعى الصوفى الذى من شأنه أن يرفض التأويل الثنائى، فالواقع أن التأويل الثنائى للتجربة يعارض روح الأقوال الصوفية جميعاً أينما وجدت، فالوعى الصوفى عندما يوضع على المستوى المنطقى للعقل يتضمن ثلاثة أشياء هى: (١) أنه ليس ثمة

تمييزات فى الواحد. (٢) أنه لا يوجد تمايز بين موضوع وموضوع، مثلاً بين أوراق الحشائش والأحجار. (٣) أنه لا يوجد تمايز بين ذات وذات[١١٢].

ومشكلة عدم التمايز فى الوعى الصوفى، إنما هى مشكلة اختلف فيها المفكرون فى القديم والحديث: هل هى تعطى دلالة الواحدية الخالصة أم تعطى دلالة الثنائية والتعدُّد؟. وربما كانت الحلول الموضوعة لها، لا تتيسر لنا بغير النظر إلى قوة الشعور فى التجربة الصوفية. ومن أوجه النقد التى وجهها ابن تيمية لابن عربى شيء يحدد عدم التمايز فى الواحد، وذلك حين يقول ابن تيمية: «ولا يُعْقَل مع الوحدة تَعَدُّد.. وإذا قيل مظاهر ومجالى، قيل إن كان لها وجودُ غير وجود الظاهر والمتجلى، فقد ثبت التعدد وبطلت الوحدة، وإن كان وجودُ هذا هو وجود هذا، لم يبق بين الظاهر والمظهر والمتجلى فيه فرق»[١١٣].

ولا نذهب بعيداً حين نقول إن نظرية الخلق عند ابن عربى لا تدع للإثنينية فى مذهبه وجود، وهو القائل فى معظم مؤلفاته المعتبرة بأن: «الوحدة لا تقبل الكثرة، والكثرة وجوه تجليات الواحد الذى لا يحكم عليه العدد، ولا يفتقر فى قبول تجلياته إلى الغير»[١١٤]، فما ثَمَّ إلا الواحد. ومما يفسر لك تخلل الوحدة فى الكثرة، وفساد الكثرة لو عدم منها ذلك التخلل وهذا السريان: «أن الإِثنين إنما هو واحد، وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة؛ ما تجد سوى الواحد. فالواحد ظهر فى مرتبتين معقولتين، فسمى إِثنين هكذا (١١) ثم ظهر فى ثلاث مراتب هكذا (١١١).. فإذا عدم الواحد من الخمسة عدمت الخمسة،وإذا ظهر الواحد ظهرت الخمسة وهكذا فى كل شيء»[١١٥].

وفى هذا تسقط الإثنينية تماماً، فما ثم إلا الواحد، ومعناه أن روح الله سارية فى الموجودات جميعها، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها، وكلما

كان الشعور معزولاً عن هذه الروح السارية فى أصلاب الوجود، كان مصروفاً عن إدراك الوحدة، وبمقدار ما يمتلئ من قوة الإدراك لهذا التخلل والسريان فى الموجودات، أمكنه إدراك الوحدة على الحقيقة. وفى أول فص من فصوص الحكم يقول ابن عربى موضحاً نظرية الخلق لديه. والتى بمقتضاها تفهم الثنائية غير أنها ثنائية اعتبارية: «لمّا شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها - وإن شئت قلت - أن يرى عينه، فى كون جامع يحصره الأمر كُلَّه، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشىء نفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة. فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له.. فمن شأن الحكم الإلهى أنه ما سوى محلاًّ إلا ويقبل روحاً إلهياً عَبَّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى الذى لم يزل ولا يزال»(١١٦).

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربى يقول بإثنينية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق؛ أو الوجود الظاهر والله. وليس فى الحقيقة أثر للإثنينية فى مذهبه وكل ما يشعر بالإثنينية يجب تفسيره على أنه إثنينية اعتبارية. هذا ما يقوله الدكتور عفيفى فى تعليقاته على هذا الفص(١١٧). وفى كلام الدكتور عفيفى جزء من الغموض يحتاج إلى توضيح، فنحن لا نقول بإعتبارية الشىء إلا إذا كنا أقررنا بادئ ذى بدء بوجوده، فهذه الإثنينية الإعتبارية موجودة، ولكن وجودها يسقط من قوة الشعور فى بواطن التجربة، ليحل محلها وحدة الحقيقية. ونحن نرى من كلام ابن عربى السالف إنه: ماثّم إلاّ الواحد، وأن الوحدة لا تقبل الكثرة، وأن روح الله يسرى فى الموجودات جميعها، ويتخللها كما يتخلل العدد الواحد جميع الأعداد؛ فما موقف النظرية الثنائية من هذا كله؛ وكيف يمكن التوفيق بين مذهب الوحدة الذى يلغى الإثنينية

ويأخذ بالواحدية، وبين اعتقاد النظرية الثنائية الذى هو اعتقاد الأديان الكتابية؟!.

هذه معضلة تخلقها محاولات «العقل» التفسيرية(*): العقل المنطقى الإستبدلالى الذى هو فى عزلة عن قوة الشعور فى جوف التجربة، لا شك يحتم استحالة تفسير ضروب الكثرة المتعددة فى الوحدة. ولكنها معضلة ليس لها وجود لو استبطنا قوة الشعور الكامنة فى التجربة الصوفية، بمعزل عن العقل المنطقى الإستدلالى. وهى قوة لا تنفصل عن فكرة الوعى الصوفى، الذى يرتفع عند صاحبه فوق إدراك الثنائية إلى مقام الوحدة الإلهية، أو كما يسميها الغزالى - كما سيتبين لنا فيما بعد - بوحدة الوجود الإلهية. ولا نجد مفراً فى هذا المقام من الاستئناس بآراء المفكر المحدث الدكتور محمد إقبال. فإن التعمق فى تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا عما كان المغفور له الدكتور إقبال، أطلق عليه اسم الناحية «العالمة» فى النفس؛ فى مقابل الناحية «العاملة» فيها.

والناحية العالمة فى النفس هى مركز كشف الوحدة على الحقيقة، ولا

(*) للأستاذ عباس العقاد رأىٌ وجيه فى هذه المسألة نوجزه ههنا حيث يقول: «وصفوة القول أن البحث خليقٌ أن يجدينا ويسعفنا فى الحيز الذى ندركه ونحسن أن نتأمّله ونتقصّاه؛ أما إذْ نعبره ونوغل بالأمل خلف رتاجه، فهناك فلتسعفنا العقيدة والإلهام؛ ولنثق أن العقول لم تُجْعَل لنا أداة للضلالة والفوضى والاختباط؛ فإذا هى اختلط عليها الأمر ورانت عليها الفوضى ولم تأوْ بنا إلى ظل من طمأنينة العقيدة المُلهمة فليس الذنب ذنب العقيدة ولكنه بلا ريب ذنب العقول. (من مقال بعنوان ماكس نوردو ـ منشور بجريدة البلاغ فى ٢٩ يناير سنة ١٩٢٣، وهو ضمن مقالات كتاب «مطالعات فى الكتب والحياة» ـ طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧ ص٣١).

فاعلية الوعيِ التصوفى فى الحياة الشعورية. أما إذا ظلت خارج هذه الوحدة متميزة عنها؛ فهى ذات لم تصل بعد، إلى إدراك الوحد، وتكون فى الحالة هذه تعبيراً عن التأويل الثنائى.

والتأويل الثنائى للتجربة - هو تصوف ضعيف معوق أو متخلف - فيما يشير «ستيس»[١٢٠]؛ والثنائية، بما هى كذلك، هى التصوف المتخلف، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن هو: إذا كانت الثنائية بهذه المثابة توصيفاً للتصوف المتخلف، فهل سلمت «الواحدية» من أوجه النقد والمؤاخذة والإِعتراض؟!!.

-٣-

وعلينا قبل أن نستكمل وجهة النظر التى اتخذها «ستيس» تفسيراً لموقفه من الواحدية، والثنائية؛ ورفضه لكل منهما على أساس عقلى وذوقى معاً، وإِرتضاؤه لمذهب وحدة الوجود وقبوله وتبريره لفكرته الأساسية.. علينا نحن أن ننظر فى قيمة الواحدية المطلقة، كما قدرها «وليم جيمس» الذى سبق أن وصف نفسه - فيما تقدم - بأن تكوينه الشخصى كان حال بينه وبين الاستمتاع بالتجربة الروحية؛ ومن المؤكد مع ذلك أن إسهاماته فى فهم وتقديم رؤية خاصة عن التصوف ليست بمستنكرة ولا هى مما تخرج عن نطاق التعاطف مع الصوفية، الأمر الذى يمكن الجزم معه بأن الرؤية التأويلية للتجربة الذوقية الروحية هى من نصيب الفيلسوف والمتصوف على حد سواء، إذا توافرت البصيرة النافذة وسَلَم التعاطف المزاجى سن الإِعتراض على غير كفاءة[١٢١].

يذهب «وليم جيمس» إلى أن الواحدية تأخذ «الوحدانية» على أنها العنصر الأشد حيوية وجوهرية. فالعالم كُلُّه يجب أن يكون وحدة متينة،

يحدد الكل كل عضو فيه على ما هو عليه. وأقل بادرة من بوادر الإستقلال يقضى عليها فوراً. ثم إنه ليتعرض لفكرة الواحدية عند «اسبينوذا» فى كثير مما كتب عنها؛ ويرى أن الواحدية عنده تميل إلى الإعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله؛ بنفس الضرورة التى ينشأ عنها من طبيعة المثلث أن زواياه تساوى قائمتين. إن الكل هو ما ينتج الأجزاء، وليست الأجزاء هى التى تنتج الكل. على أن الواحدية تزعم أن العالم محكم التماسك وليس مُفَكَّكاً. وهى على ذلك يجب إما أن تأخذ الكل على علاته، أو لا تصل إلى جزء منه أو مجموعة فيه بالمرة. والمقابل الوحيد الذى يسلم به الكتاب الواحديون هو الإقرار بعدم معقولية العالم(١٢٢).

ولربما أشارت العبارة الأخيرة من كلام «وليم جيمس» إلى الصورة «اللاكونية Acosmism» من الواحدية؛ وهى صورة ترى أن عالم الأشياء المتناهية - كعامل منفصل عن الله - لا وجود له على الإطلاق، أى أنه عالم وَهْمىٌ لا معقول، فالله هو وَحْدَه الواقع الحقيقى، والله وِحْدَةٌ لا تمايز فيها، فلا توجد فيه - من أجل ذلك - كثرة من الأشياء المتناهية، وهذا المصطلح نفسه «اللاكونية» هو المصطلح الذى أطلقه «هيجل» على مذهب «اسبينوزا» ليعارض به من قالوا أن مذهبه مذهب إلحادى، المذهب الذى نسبه إليه مستر «ستيوارث هامبشير»؛ فرأى هيجل(*) أن الأدنى إلى الصواب أن يوصف

(*) ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد؛ أن لهيجل نظرية فى الواحدية Monism تحدد مكانة الإنسان من العالم، وعلاقة العالم بالله وبمقتضى هذه النظرية يكون العالم كلُّه واحداً، ومعنى ذلك أن ليس فى العالم ثنائية كتلك التى ذهب إليها «ديكارت» والتى تجعل المادة فى جهة والفكر فى جهة أخرى. أو الثنائية التى ذهب إليها أرسطو من قديم الزمان فجعل المادة موجودة أزلية وجعل الله خارج هذه المادة، وهو المحرك الأوُّل لها. أو هذه الثنائية التى نقول بها فى الإنسان من أنه مركبٌ من بدن أو جسم ونفس، وأن البدن=

باللاكونية[١٢٣]. وقد تبدو فكرة التصور للألوهية موحدة بين «اسبينوذا» و«هيجل»، فلا خلاف بينهما حول تصور إله وحدة الوجود، فالأول كان تَصوّرُ الله فى صور الطبيعة بجوانبها الخلاقة (Naturas Naturans) وصفاتها اللامتناهية. وكذلك بدا الله على هذا النحو عند «هيجل» أيضاً إذْ كان الله عنده مساوياً لتطور الفكرة[١٢٤]

=يفنى، ولكن النفس خالدة، فالأديان تقوم على هذه المبادئ: وجود الله خارج العالم، وأن الله هو الذى خلقه، ووجود النفس مستقلة عن الجسم، وأنها تحيا بعد فناء البدن.

ويذهب هيجل إلى أن العالم كلُّه واحد، ليس فيه هذه الثنائية التى قال بها أصحاب الأديان أو بعض الفلاسفة؛ وأن الكائنات الموجودة على ظهر الأرض كلها من شجرة واحدة، أو أصل واحد، يترتب بعضها فوق بعض، فبعضها كائنات راقية وبعضها كائنات غير راقية، والإنسان كائن من هذه الكائنات غير أنه أرقى من غيره طبقاً لسنة التطور. وليس الإنسان مركباً من جسم، ونفس مستقلة عن هذا الجسم، فنفس الإنسان كنفس الحيوان وهى تفنى بفنائه، أو نفسه هى مجموعة وظائفه.

هذا فيما يختص بالإنسان، أما فيما يختص بالله والعالم، فهو لا ينكر وجود الله، ولكنه يجعل الله والعالم شيئاً واحداً، وأنه مجموع المادة والطاقة، وهى سر الحياة فى هذا الكون، ولا شك أن هيجل هنا ينظر إلى المسألة نظرة طبيعية، وقد سبقه إلى القول بمثل هذه النظرية فلاسفة كثيرون، وإنما على سبيل التَصوٌر الذهنى الذى لا يستند إلى حقائق من المشاهدات الطبيعية؛ نعنى أن مذهب الواحدية شبيه بمذهب وحدة الوجود، غير أن الواحدية تستند إلى المشاهدات والتجارب العلمية. و«اسبينوزا» الذى هو من تلامذة «ديكارت» كان قال بوحدة الوجود، وجمع بين تلك الثنائية التى نادى بها ديكارت؛ ثنائية الفكر والمادة؛ فجاء «اسبينوذا» وأنكر هذه الثنائية وجعل الله فى قمة الوجود، وأنه أصل الوجود؛ ومن صفاته الفكر والإِمتداد. ولكن ليس الإمتداد الذى هو صفة الله امتداداً محسوساً كهذا الإمتداد الذى نشاهد فى الأجسام المحسوسة؛ بل هو امتداد رياضى... (راجع للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة ـ سنة ١٩٤٧م ص٧١ ـ ٧٢).

ولما كـانت المثاليـة المطلقة هي هـى صورة الواحـدية الغاليـة فى الدوائر الفلسفيـة؛ فقد وصف «جيمس» طريقـتها فى التفكير بأنهـا ترى العالم يوجد نحـسب كمـوضوع لذهـن واحد يعرف مـعرفـة لا نهائيـة. وكان من ضـمن الاعتراضـات التى وجهها إلى الواحدية سـؤال طرحه على هذا النحو: إنه إذا لم يوجد شيء إلا علـى نحو ما يعـرف الذهن المطلق، فكيف يمكن لأى شيء أن يوجـد على خلاف مـا يعرف الذهن؟!.. إن ذلك الذهن يعـرف كل شيء بفعل واحد من أفعال المعرفة بجانب معرفته لكل شيء آخر. والأذهان المتناهية تعرف الأشـياء دون أن تعـرف أشيـاء أخرى، وهذا الجـهل هو مصدر مـعظم ويلاتها. وعلى ذلك فنحن لسنا بـبساطة موضوعـات لذات تعرف كل شيء؛ لكنما نحن ذوات على حسابنا؛ نعرف المعرفة، فتجيء معرفتنا مختلفة عنها.

لكن غرض المثاليـة المطلقة إذْ ترى العالـم كموضـوع لذهن واحد يعرف معرفة لا نهائية، يجيء التمـثيل الذى يوحى بهذا الغرض هنا تمثيلاً من الميادين المحدودة لوعينا.. تتطلع كل لحظة إلى كُلٍّ يتألف دفعة واحدة من أجزاء تجرى بينها علاقات متنوعـة. وفى هذا الكل يكون وجود الإِرتباطات والإِنفصالات التى تظن من حيث كونـها شواهد على هذه الأجزاء، فهى على ذلك مـؤسسة تأسيـساً عـقلياً واحـدياً. وقد يسلم «جـيمس» بســمو هذه الواحـدية العقـلية ونظرتها الغامضة لإِرتباط خفى بين الظواهر دون ما استثناء[١٢٥]؛ ولَعلَّه بهذه الفكرة التى يعرضهـا؛ يتجه تصوره لمفهوم الألوهية إتجـاهاً يختلف عن تصور «هيجـل» أو «اسبينوذا»؛ إذ تـتجه فكرتـه إلى القول باعـتماد وجـود الله على إيماننا وجـهودنا، أى على تجـربتنا الدينية، فـقد بدا الله فى نـظره - كما يـقول جان فال - عوناً وصديقاً يكافح إلى جانبنا، ونحن نكافح من أجله[١٢٦].

ولكنه مع ذلك، يوجه بعض المآخذ إلى الواحدين، وينقد فكرة الواحدية

نقداً يخرجها عن إطار الإيمان بها؛ لأنها من حيث كونها فكرة فلسفية، تدخل فى الفلسفة ألغازاً خاصة بها، رغم ما يبدو فيها من قدرة على تحقيق الإستقرار الدينى، والسلام، وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها، ولكننا من جهة أخرى نجد تلك الواحدية شأنها شأن أى تصور يؤخذ به دون ما شرط، تدخل ألغازاً فى الفلسفة على النحو التالى:

فأولاً: هى لا تفسر وعينا المتناهى. وثانياً: ينجم عن ذلك خلق مشكلة الشر، فبالمقارنة بين التعددية والواحدية تبرز مشكلة الشر فى التعددية مشكلة عملية وهى كيفية التخلص منه. أما فى الواحدية، فاللغز نظرى، من شأنه أن يطرح تساؤلاً كهذا: كيف يكون هنالك نقص إذا كان الكمال هو المصدر؟!.. ثم إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً؛ فلِمَ لَمْ يعرف على غير ذلك فى آلاف الإضافات المتناهية الحقيرة أيضاً؟!.. وثالثاً: تناقض الواحدية طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك فى التجربة. فلئن كان التغيُّر فى عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً، فالواحدية تتناول عالم الحس عادة كأنه سراب أو وهم. ورابعاً: هذه الواحدية قدرية، بمعنى أن الإمكانيات المتميزة مجرد وهم أيضاً.

وبالطبع يميل «وليم جيمس» إلى تفضيل التعددية على الواحدية، لأن الأخيرة تخرج من نطاقها كل هذا التصور للإمكانيات التى ألفناها فى حسنا المشترك. وتضطر الواحدية إلى القول بأن المستقبل والماضى مرتبطان، فلا يمكن أن يكون ثمة ابتكار حقيقى فى أى مكان. والتعليل الذى يستند عليه فى هذا كله إنما هو تعليل عقلى؛ ذلك أن افتراض أن للعالم تكويناً منضافاً فحسب، دون أن يكون هنالك ارتباط بين الأشياء إنما هو إفترضٌ يتنافر مع العقل. بينما الأمر فى التعددية جِدُّ مختلف، فهى من جهة أخرى، إذ تأخذ التجربة

الإدراكية فى قيمتها الظاهرية، تتحرر من كل هذه المصاعب، لأنها تحتج على استخدام أفكارنا فى خلاء تشكله تجريداتنا التصورية(١٢٧).

فهذه وجهة نظر تنظر إلى «الواحدية» على أنها فكرة فلسفية وليست هى بالتجربة الروحية؛ وما كانت تكون الواحدية تجربة روحية وهى على هذا النقد، يوجهه إليها الناقدون الذين يتذرعون بأسباب البقاء على هذه البسيطة ولا يرتفعون بالتصور - أى تصور - فوق الواقع الذى تلمسه الأيدى وتراه الأبصار. فكل ما تمليه أو تَحدُّه الفكرة الفلسفية للواحدية فهو عرضة للنقد والمؤاخذة بمقدار ما هو عرضة لرفض المذاهب التى تبنت تلك الفكرة، ويكفى أنها فكرة تجعل تصورنا المجرد يتشكل فى خلاء ليس له بواقع الحياة صلة.

غير أن الواحدية فى أخص خصائصها، لو أننا نظرنا إليها بعيداً عن كونها فكرة فلسفية وأخذناها بالاعتبار الدينى الذى من شأنه أن يتقدم مضمونه فى التصوف، فتتقدم معه مقومات النظرة إليها؛ هذه النظرة التى يجب أن تختلف وفقاً لتلك المقومات والخصائص ينظر إليها كل مؤمن بها.. أقول؛ إذا نحن نظرنا إليها بعيداً عن كونها فكرةً فلسفيةً، ألفينا الواحدية لا تقبل التفسير ولا يستساغ معها التأويل والتحليل من جانب العقل؛ إلا فى ضوء التجربة الروحية، فهى من هذه الزاوية فكرة متداخلة مع وحدة الوجود؛ فلا ينبغى أن يقبل الفصل بين «الواحدية» من جهة، و«وحدة الوجود» من جهة أخرى؛ وحتى على المستوى الفلسفى لا الدينى، أى من حيث كونها فكرة فلسفية: «يتعذر أحيانا إجراء فصل تام بين وحدة الوجود، ومذهب الواحدية»(١٢٨).

هذا.. وقد نجد رفضاً آخر للنظرية الواحدية، باعتبارها «هُويَّة خالصة» كان قدمه «ولتر ستيس»، حين رأى أن النظرية «الواحدية» إما أن تتخذ صورة «الإلحاد» فى قولها إن ما هو موجود إنما هو مجموعة الأشياء فى العالم فحسب، وأن الله ليس سوى اسم آخر لهذه الأشياء، ولا شىء يوجد إلى جانب المجموع الكلى للأشياء المتناهية. وهذه الصورة من النظرية «الواحدية» مرفوضة، لأنها تكشف عن وحدة وجود مادية لا معنى لها.

ثم إن الواحدية - وهذه هى الصورة الثانية لها - تتخذ صورة «اللاكونية» فى قولها إن الأشياء المتناهية، لو أنها انفصلت عن الله فلا وجود لها على الإطلاق، لأنها سراب، ولأنها وهم. وتلك الصورة أيضاً مرفوضة. فالواحدية فى صورتيها مرفوضة من قِبل «ستيس».

على إننا ينبغى أن نذكر هنا معنى كلمة «هوية» باعتبارها دليلاً على «الواحدية»، قبل البدء فى تبرير «ستيس» لهذا الرفض. ولقد حَدَّد «نيوكلسون» كلمة «هُويَّة» فى معرض دراسته لفكرة الشخصية فى التصوف، فقال إنها مصدر صناعى من «هُوَ» ضمير المفرد الغائب. ولكنها تشير إلى الفردية «Individuality» أكثر من إشارتها إلى «Personality»، ثم أضاف إلى هذا، أن بعض الصوفية استعمل كلمة «الهوية» بمعنى عالم الغيب المطلق، أو العالم المعقول الذى يحتوى جميع المعقولات كما تحتوى البذرة الشجرة(١٢٩)؛ وهو نفس ما كان ذكره الجرجانى، حين قال: الهوية هى الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق. والهوية السارية فى جميع الموجودات، هى التى إذا ما أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شىء، ولا بشرط لا شىء(١٣٠).

وجاء فى نصوص ابن سبعين عن «الهُـويِّة» قوله: «ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التى يقال عليها «الهوية»، وكان جوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد، بل بما هو واحد لكذا، لزم أن يطلق على الأضداد بما هى أضداد، والإطلاق واحد»(١٣١).

وَعَدَّ عبد الكريم الجيلى (ت ٨٠٥هـ) مجلى الهوية إحدى مجالى الذات، فقال: «أعلم أن الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والوجوهات، لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق، بل على جميع تلك العبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق، فهى فى الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها، بل هى عين ما هو عليه الوجود المطلق، وهذا للوجود المطلق هو الذات الساذج؛ الذى لا ظهور فيه لاسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة..»(١٣٢).

ويقسم «الجيلى» مجالى الذات الصرف الساذج، إذا نزلت عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاثة مجالى ملحقات بالصرافة والسذاجة.

المجلى الأولى: الأحدية، وهو ليس لشىء من الاعتبارات ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ولا لغيرها فيها ظهور، فهى ذات صرف ولكن قد نسبت الأحدية إليها، ولهذا أنزل حكمها عن السذاجة. والمجلى الثانى: الهوية، وهو ليس لشىء من جميع المذكورات فيه ظهور إلا الأحدية فالتحقت بالسذاجة لكن دون الحقوق الأحدية لتعقل الغيبوبية فيها من طريق الإشارة إلى الغائب بالهوية.. والمجلى الثالث: الإنية، وهى كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور ألبتة، فالتحقت أيضاً بالسذاجة لكن دون لحوق الهوية لتعقُّل المتحدث فيها والحضور والحاضر والمتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعقل المبطون(١٣٣).

ويكشف لنا هذا النص، اختلاف معنى الهوية إذا هى أُخذت دلالة على النظرية الواحدية، اختلافاً يجيء معه المدلول الدينى أعمق وأقرب إلى «الحالة» الروحية، من المدلول الفلسفى باعتبارها فكرة، يجوز عليها الرفض كما يجوز القبول. كما يكشف النص أيضاً، اختلاف معنى الهُويَّة عند الجيلى، عن معناها عند ابن سبعين. فإن الواحد - كما سبقت الإشارة - عند ابن سبعين؛ يقال على جميع الأشياء التى يقال عليها «الهوية» بما فى ذلك الأضداد، لأن الإطلاق واحد؛ والوحدة مطلقة لديه تعطى ضرورة الإطلاق بمقتضى جوهر الواحد.

أما الجيلى، فأمر «الهوية» عنده مختلف، فهى إحدى مراتب الذات فى ملحقاتها؛ وأنه ليتخذ من الآية الكريمة فى قوله تعالى: ﴿إِنَّنِى أَنَا اللَّه لاَ إِلَه إلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنى﴾(١٣٤)؛ مضموناً تجريبياً روحياً تأتى فيه الدلالة واضحة على ترتيب المجالى الثلاثة. فالمجلى الأول فى قوله تعالى: ﴿إنه أنا الله﴾؛ فقوله: «أنا» إشارة إلى الأحدية، التى هى إثبات محض لا تقييد فيها، وكذلك الأحدية ذات محض مطلق لا تقييد فيها لشىء دون غيره. وهو فى قوله: «إنَّه» يشير إلى «الهُويَّة» الملحقة بالأحدية، ولهذا برزت مُركَّبة مع «إنى». وقوله «أنا» إشارة إلى الهوية الملحقة بالأحدية الإنية؛ ولهذا كانت المبدأ والمعوَّل عليها فى الأخبار بأنه «الله»، فاستند الخبر وهو الله إلى «أنا» تَنْزيلاً للإنية منزلة الهوية والأحدية. والجميع عبارة على الذات الساذج الصرف. ثم قال الجيلى: «وليس بعد هذه الثلاثة مجلى إلا مجلى «الواحدية» المُعبِّر عن مرتبتها بالألوهية التى استحقها الاسم «الله»»(١٣٥).

أما المضمون التجريبى الروحى الذى ينبغى أن يكون التعويل كل

التعويل عليه؛ فى علاقة الهوية بالواحدية عند الجيلى؛ فهو فكرة «الإنسان الكامل» على ما قال، فإذا فهمت ما قلناه، فاعلم أن الذاتيين عبارة عمن كانت اللطيفة الإلهية فيهم. ولتتأمل كلمة اللطيفة الإلهية هذه، لتجد المعنى من وراء ذلك هو أن الحق إذا تجلى على عبده؛ وأفناه عن نفسه، قامت فيه لطيفة إلهية، فتلك اللطيفة قد تكون «ذاتية» وقد تكون «صفاتية»؛ فإذا كانت «ذاتية» كان ذلك الهيكل الإنسانى هو «الفرد الكامل» والغوث الجامع، عليه يدور أمر الوجود، وله يكون الركوع والسجود، وبه يحفظ الله العالم، وهو المعبر عنه بالمهدى والخاتم وهو الخليفة...(١٣٦).

ولنا أن نسأل الآن: هل يجوز أن ترفض الواحدية، وهى بهذا المفهوم الذى يتمثله شواهد المضمون الصوفى؟!.. إن الفكرة الفلسفية بلا شك أبعد ما تكون عن هذا المضمون وأقرب إلى الرفض إذ هى خلت منه، وأدنى أن تكون مدعاة لأن يقام عليها صنوف التشريح العقلى بين الرفض والقبول.. ولقد جاءت «الواحدية» باعتبارها «هُويَّة خالصة» مرفوضة - من وجهة نظر «ستيس» - لأنها تتخذ صورة «اللاكونية» حين جعلت الأشياء المتناهية بعد انفصالها عن الله، لا وجود لها، فهى السراب وهى الوهم. فنحن - من ثَّم - نسأل، هل كان «ستيس» وضع فى اعتباره مثل هذا المفهوم الذى يتكئ على شواهد «المضمون» فى فاعلية التجربة الروحية؟!، وبأية وسيلة من الوسائل الذوقية أو العقلية، جوزت له الرفض، وأساغت لديه أسباب التفنيد؟!.. هذا ما سنجده بوضوح من خلال تحليله لعنصر «الوهم» فى ذلك الجانب من الواحدية.

لقد كان «ستيس» اعتمد فى رفضه لصورة الواحدية الثانية «اللاكونية» على مبدأ ديكارت الشهير: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فذكر أن هذا المبدأ، يجعلنا نرفض، ونحن مطمئنون، صورة الواحدية الأخيرة. فأفرض أن شخصاً قال: إن إيمانى بوجود العالم المتناهى يرجع إلى أنه «وهم»، وافرض كذلك، أننا سألناه السؤال الديكارتى: كيف يمكن أن تكون لى أفكار وهمية أو خيالية، وأن تكون فى نفس الوقت، فكرتى عن العالم إنه سراب، إذ أنا لم أكن موجوداً؟!.

فإذا لم أكن موجوداً، لم تكن هذه الفكرة من الأساس، ولعلَّ الإجابة تتضح بعد السؤال الديكارتى بقولنا، بوجود واحد متناه، هو النفس الإنسانية التى أقرت بوجود «الوهم» أو الخيال؛ وما دام «الأنا» موجوداً، فلابد أن يكون هناك على الأقل، موجود متناه واحد هو نفسى. أو بعبارة أخرى، العالم وهم. ولكن وهمَ منْ؟!.. وهمى أنا؟!! عندئذ لابد أن أكون موجوداً حتى يكون عندى هذا الوهم. فالأوهام تظل موجودة كأوهام.. هَبْ أنك أنكرت حقيقة هذه القطعة من الورق، وقلت إنها وهم، فليس فى استطاعتك أن تنكر أن وهم الورقة هاهنا، إنما هو وهم لا شك موجود على الحقيقة(١٣٧).

إن «ستيس» ليرفض تلك الصورة من «الواحدية» بالمبدأ الديكارتى المشهور، ولكن هذا المبدأ الديكارتى إذا نحن اعتمدناه تفسيراً للواحدية فى عين التجربة، كما اعتمده «ستيس»؛ لا يخلو كذلك من أوجه النقد فى تفسير عُنْصرىِّ الوهم والوجود. فيمكننا أن نقول إن قياس الوهم على صفة الوجود النفسى بمعزل عن التجربة الذوقية، لا يخلو من ضعف. فإذا عولنا على

التجربة الصوفية، نعلم أن ذات المتصوف ترى العالم كُلُّه وهماً إذا هى كانت مندرجة فى الوحدة. أما إذا لم تكن داخل أعماق الوحدة، وكانت خارجة عنها، محجوبة بحجاب النفس، فهى تشعر كما يشعر الآخرون بالتعدد والاختلاف والثنائية، لأنها فى هذه الحالة تكون خارج إطار التجربة؛ فلا يكون الوهم من أجل هذا، مقرراً إلا فى حالة واحدة، هى حالة: «الفناء فى الواحدية».

وينبغى أن يجىء السؤال هكذا: متى يشعر الصوفى بوهم العالم؟!. والجواب هو: فى عين التجربة؛ وفى لُجَّة «الفناء»، حين تندرج ذاته فى الوحدة. أما إذا كانت خارجها فليس الوهم - إن كان - إلا قضية عقلية يسوقها المتصوف، ليكون من حق الناس جميعاً رفضها ومناقشتها وتفنيدها، لأنها فى تلك الحالة أصبحت خارج مضمون الشعور.

ولنقف قليلاً عند هذه النقطة، لنرى ابن تيمية - قبل ديكارت - قد تَنَبَّه فى معرض نقده لقول ابن سبعين: «رَبٌّ مالك، وعَبدٌ هالك، وأنتم كذلك، الله فقط، والكثرة وهم»؛ إلى تناقض القول باعتبار الكثرة وهماً، فقال فى ذلك: فإن قوله «وهم» يقتضى مُتَوهِّماً، فإن كان المتوهم هو الوهم، فيكون الله هو «الوهم». وإن كان المتوهم هو غير الوهم، فقد تعدد الوجود»(١٣٨).

ولا خلاف بين ابن تيمية، وبين الصيغة الديكارتية التى اعتمد عليها «ستيس» إلا أن تكون الأخيرة تجعل الأوهام تظل موجودة كأوهام؛ فى حين كانت فكرة ابن تيمية تدور حول اعتبار الكثرة، التى هى أجزاء متفرقة يتكون منها وجود العالم؛ ذوات وجود حقيقى؛ إنما الموهوم بطلان القول فى أصله وهو الوجود فقط؛ ولأجل هذا قال: «إن كان المتوهِّمُ هو الله، فقد وصف الله بالوهم الباطل، وهذا مع أنه كفر، فإنه يناقض قوله «الوجود واحد». وإن كان

المتوهم غيره فقد أثبت غير الله وهذا يناقض أصله. ثم متى أثبت غيراً لزمت الكثرة، فلا تكون الكثرة وهماً بل تكون حقاً»(١٣٩).

والمراد هو، إن الكثرة الوهمية أو المتوهمة، لها وجود من ذات الشيء الموجود، ولو كان في نفسه مُتَوَهَّماً. وهي عين الفكرة التي يقول بها «ديكارت»، ويعتمدها «ستيس».

ولكن هذا كله صحيح، لو نظرنا إليه خارج محتوى الشعور، وبدلنا - من ثَمَّ - منهجاً بمنهج، أعني، لو أننا تعاملنا مع الفكرة بوصفها قضية، لا بوصفها «حالة». والفرقُ - من بعدُ - عظيم. ذلك هو الفرق الذي يجعلنا مرة أخرى نسأل: متى يشعر الصوفي بوهم العالم؟!.. والجواب هو: إذا أفرزت «الحالة» الشعورية الوجدانية، فكرة، يحسبها العقل قضية، فيغفل التعامل معها إن لم يجهله؛ فلا يتعمَّق مضمونها، ولا يُحلِّل محتواها؛ ولا يفتش مخلصاً عن مصدرها في جوف التجربة، بل ولا يستطيع. وإنما يتعامل معها كما لو كانت من إفراز العقل ونسج المنطق والتفكير. هذا خطأ، لا ينبغي أن نَقَعَ فيه شاعرين أو غير شاعرين!!.

وإذا شئنا المقارنة بين «ستيس» في هذه الفكرة عينها، وبين بعض الصوفية المتأخرين، وجدناهم يعالجون عنصر الوهم في الوجود بطريقتهم الخاصة، الطريقة التي تستمد مفاتيحها من عمق الوعي في أغوار الحياة الباطنة؛ فتلتمس أبعادها من دخائل القوة الشعورية بعظمة الوجود الإلهي، ولا زيادة بعد ذلك لمستزيد..!!

خُذْ مثالاً على هذا قاله ابن عطاء الله السكندري (ت٧٠٧هـ): «الحقيقة تقتضي أن الزاهد في الدنيا مُثْبِتُ لها، فإنه شهد لها بالوجود إذا أثبتها مزهوداً فيها. وإذا شهدت لها بالوجود فقد عظمتها. وهو معنى قول الشيخ أبي

الحسن الشاذلى (ت٦٥٦هـ) رضى الله عنه: «والله لقد عَظَّمتها إذا زهدت فيها!!. ومثل هذا الزاهد فيما زهد فيه، فناء الفانى عَمّاً فنى عنه، فإثبات أنك فانى عن الشىء، إثبات لذلك الشىء، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك»(١٤٠).

فلكأنما الدنيا فى الأصل لا وجود لها بالقياس إلى وجود الحق تعالى. ولكن فى أى حالة؟!.. فى حالة الإنشغال به عَمّن سواه. فى التحقق بالتجربة، وفى خوض عباب الفناء، ترى الوجود الحق هو الله تعالى؛ الوجود المطلق. أما العالم بكل ما فيه من كائنات الدنيا، فلا يثبت له رتبة الوجود المطلق؛ لأن الوجود المطلق مثبوت لله، إنما للعوالم والكائنات الوجود من حيث ما أثبت لها وهم الحجاب. فوجود الدنيا - من ثمَّ - هو من الحجاب الوَهْمِّى.. وما حجبك عن الله إلا توهم وجود الحجاب. وهو - أى الحجاب الدنيوى، حين تكون محجوباً بالدنيا عن الله - ليس أمراً وجودياً بينك وبين الله، ولو كان بينك وبينه حجابُ وجودىٍّ، للزم أن يكون أقرب إليك منه، ولا شىء أقرب إليك من الله على التحقيق. فَرَجَعَتْ - إذن - حقيقة الحجاب إلى تَوْهُمِ وجود الحجاب. فما حجبك عن الله وجود موجود معه؛ إذْ لا موجود معه على الإطلاق. وإنما حجبك عنه «توهم» موجود معه: فكأن كل ما هو من جنس الحجاب إنما هو من جنس الوهم الذى يفرض وجودَ موجودِ غير الله كائناً ما كان، وما ثم غيرُ ولا سوى بوجه من الوجوه.

ويوضح ابن عطاء الله، ذلك الوجود الوهمى بمثال جاء فيه: «لو أن رجلاً بات فى مكان وأراد الخروج؛ فسمع صوت الرياح من كُوَّة هناك، فظنَّه زئير أسد، فمنعه ذلك عن الخروج، فلما أصبح لم يجد هناك أسد، وإنما هو الريح أنضغط من تلك الكُوَّة. فما حجبه وجود أسد، وإنما حجبه توهم الأسد»(١٤١).

وعليه؛ فليس أقربُ إلى العقل من معالجة الوهم، بأوهام أكثف منها وأَحْجَبْ. وليس أدنى إلى الذوق من رفع الوهم عن الوجود؛ مع كشف الرؤية ووضوح الغاية وخوض التجربة وإزالة الحجاب.

-٦-

نعودُ إلى «ستيس» لنراه هكذا يمضى فيرفض «الواحدية» كتفسير للتجربة الصوفية؛ كما رفض من قبل «الثنائية»، فلا هذه ولا تلك مما يؤخذ فى اعتباره موضع القبول. والواقع أن رفض «ستيس» للثنائية؛ إنما هو رفض لفكرة فلسفية بدائية، وربما كانت الثنائية بهذه المثابة إحدى الصور البدائية للعالم، كما بدا للإنسان؛ فرؤية النهار والليل، وتجربة اليقظة والنوم، والشعور الدائم بالخير والشر، هى كلها محاور كبرى اتخذت أفكاراً كانت أَوْحَتْ بغير شك إلى الإنسان بفكرة وجود حقيقتين متعارضتين. والرأى الأرجح عند علماء المقابلة بين الأديان أن الاعتقاد بالثنائية Dualism، يأتى أحياناً كثيرة بعد اعتقاد الوحدانية، وهى الوحدانية الناقصة التى تأذن بوجود الأرباب معها أو بتنازع الوحدانية بين إله دولة وإله دولة أخرى، فى الأطوار العامة التى مَرَّتْ بها اعتقادات الأمم البدائية. وهم يعللون ظهور الثنائية بعد الوحدانية بأن الإنسان يترقى فى هذا الطور، فيحاول تفسير الشر فى الوجود بنسبته إلى إله غير إله الخير؛ ولا يكون هذا من قبيل النكسة فى عقيدته؛ لأنه لا يزال يسيغ تعدد الأرباب ويسيغ التمايز والترجيح بينها والتفاوت بين درجاتها وطبائعها..(١٤٢).

واستمرت فكرة الثنائية باقية فى مظاهر مختلفة فى أغلب الفلسفات. ولم يكن أفلاطون فى تفرقته بين العالم العقلى والعالم الحسى، أو بين المثل الثابتة وتيار الصيرورة، أو بين النفس والجسم، أو بين المحدود واللامحدود،

بمعزل عن تلك الفكرة لو تعقبنا لها جذوراً. وهى عند أرسطو أجلى وأوضح، نصادفها فى التفرقة بين الصورة والمادة، وبين ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ ثم تمتد الفكرة، فتصل إلى «ديكارت» فى تفرقته بين الفكر والإمتداد؛ وهى عند «كانط» توجد فى الاختلاف بين عالم النومنا وعالم الظواهر. وما كان «برجسون» فى تفرقته بين الحياة والمادة الجامدة، أو بين الذاكرة والإمتداد، أو بين الديمومة والمكان، أو بين المجتمع المفتوح والمجتمع المقفل؛ إلاّ معبراً خير تعبير عن فكرة الثنائية فى صورتها الفلسفية العقلية، كما ظهرت فى جميع الفلسفات. ثم تشعبت فشملت فلسفة «وايتهد» و«رسل» و«سانتيانا» فى التفرقة بين الماهيات والموجودات مع التباين فيما بينهم ومع الاختلاف(١٤٣).

ولئن كان «ستيس» ممن يرفضون الثنائية، حين يصفها بالدلالة على التصوف المتخلّف، فلا هى تقدم تفسيراً لمضمون التجربة الصوفية، ولا هى من حيث كونها فكرة فلسفية تعطينا تصوراً مقبولاً عن حقيقة العالم؛ فإن مفكراً آخر مثل «جان فال» يمضى مع فكرة الثنائية متعقِّباً ظهورها فى جميع الفلسفات على النحو الذى أسلفنا. فيروق له أن يحل المشكلة بردِّها إلى شعور بخصب الواقع، وذلك بعد أن يعرض فكرة اللامتناهى والمتناهى من الوجهة الفلسفية الخالصة: فكل ما نستطيع أن ندركه بعد ملاحظة كل هذه الصور من الثنائيات هو ما يكمُن فى ذلك التعارض بين طرفى الثنائيات من جانب آلى - أو من جانب دينامى بمعنى أصح - يعتمد عليه العقل الإنسانى فى رؤيته للعالم، وما فيه من صراع بين النور والظلمة(١٤٤).

بيد أن المذهب القائل بالكثرة، هو فى ذاته يدل على الحرب والصراع، مع دلالته على التعارض مع النظريات الواحدية. لكن قيمة هذا المذهب فيما يرى «جان فال»، لم تأت من تقريره وجود كثرة فى الحقائق والوقائع؛ وإنما جاءت قيمته لتفيد مقدار ما فيه من شعور بخصب الواقع، ومن عدم ردِّه

المُشَخَّص إلى تصورات، ومن تفتحه للمستقبل. فهل يمكن التوفيق بين مذهب الواحدية بوصفه قد أكَّد اللامتناهى، وبين مذهب الكثرة باعتباره قد أكَّد وجود جملة متناهيات؟!.. ذلك هو السؤال الذى يطمح المفكر إلى الإجابة عليه. وهو طموح معقول؛ إذْ كان طموحاً خارج التجربة الروحية وخارج دائرة الشعور.

فالمهم هنا ليس قيمة مثل هذه النظريات من حيث رسوخها، أو ما تَضَمَّنته من قواعد محددة، وإنما ما يهم هو دلالتها المفصحة عَمَّا تتطلع إليه النفس الإنسانية. ولَعلَّ مكمن الحيرة الناشئة بين «الواحدية» و«الثنائية»، مرهونٌ بما فى قوى النفس الإنسانية من شعور وتعبيرات. فالمذهب الثنائى مثلاً يعبر عن عنصر التوتر والتعارض فى قوى النفس، فإذا نحن تأملنا هاتين النظريتين على هدى هذا الكلام، فلن نشعر بأية حيرة مما بينهما من نزاع، بل سنرى أنفسنا قد ازددنا إدراكاً ووعياً بمعنى التنوع(١٤٥).

وأياً ما كانت وجاهة الحلول الفلسفية التى قدمها «جان فال» فى معرض النزاع بين النظريتين، حين نفهم إننا نقبل من «الواحدية» كنظرية طرفاً، ونأخذ من الثنائية طرفاً؛ فينشأ عن الطرفين إدراك تتطلع إليه النفوس، فيريحها من الحيرة الظاهرة ويزيدها إدراكاً بمعنى التنوع وخصوبة الاختلاف؛ أقولُ: أياً ما كانت وجاهة هذه الحلول إزالة للتعارض بين النظريتين من الناحية الفلسفية، فهى غير مقبولة من الناحية الذوقية، ولا سيما لو تجرَّد الإدراك من هذه الناحية بعينها عن المدارك العقلية واعتمد فقط على التجربة الصوفية.

والرأى - عندنا - بعد عرض هذه الآراء وتَمثُّل موطن القوة فيها وموطن الضعف - هو أن الثنائية فى جوهرها تجىء كما لو كانت تحمل فى داخلها عمق الرؤية الواحدية؛ تفسرها؛ وتخدمها، وتضع خدها مداساً إليها لتصعد الواحدية على أكتافها صعود الأمانة والاعتماد، ثم تشهد لها فى ذاتها بوحدة الحقيقة.

فـالثنائية فـى جانب من جـوانبـها توحى بالنـقص، وفى الجانب الآخـر توحى بالكمال، وفى هذا الجانب الكامل تـظهر وحدة الحقيقة لتـكون إفصاحاً عن الواحـدية. فالنقص الذى هو فى طرف يشـهد بالكمـال الذى فى الطرف الآخر؛ بل تـقديم الكامل على الناقص هو عين العـدل فى أُحادية الـواحد؛ إذْ لولا الليل لما عـرف النهـار، ولولا المرض لما تنعم الأصـحاء بـالصحـة، ولولا النوم لما ذاقت الخـلائق تجارب اليـقظة والإِنتبـاه، ولولا الظلمة لما صَـحَّ وجود النور، ولولا النار لما عـرف أهل الجنة قـدر النعـمـة، وما لـم يخلق الناقص لا يعـرف الكامل، ولولا خلق الـبهـائم لما ظهـر شـرف الإنسـان، فـإن الكمـال والنقص يظهـر بالإضافـة، فمـقتـضى الجود والحكمـة خلق الكامل والناقص جميـعا تماماً كما يكون فى قطع اليـد إذا هى تآكلت إبقاءً على الروح، ضربُ من العدل، لأنه فداء كامل بناقص، فكذلك الأمر فى التفاوت الذى بين الخلق فى القسمة فى الدنيا والآخرة، فكل ذلك عـدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه؛ يشهد بكمال الواحد وعدله، فإذا عرفت هذا عرفت أن كل فقر وضر فى الدنيا فهو نقصان من الدنيـا وزيادة فى الآخرة، وكل نقص فى الآخرة بالإضافة إلى شخص، فهـو نعيم بالإضافة إلى غـيره.. فلولا وجود النقص ما كـان للكمال وجود(١٤٦).

وكذلك تكون تجارب النظرية الثنائية، لو أنها أسست على فقه المضمون الذوقى، لتكون شـاهدة بين جـوانبهـا وأطرافهـا على وحـدة الحقـيقـة، وعلى أحادية الـواحد الحق؛ وبناءً على مـا تقدم؛ يتـلاشى التعارض البـادئ من هذه الجهـة بين الثنائية والواحدية، فليس فى الأمـر تعارض، بل هو تكامل لو صح القياس.

-٧-

وبغير هذا «التخريج» يجىء «الرفض» للنظرية الثنائية فى مضمون التجربة أولى وأحرى من «القبول»؛ لأن الشعور بالوحدة علامة بارزة من علامات التجربة الصوفية، تضفى بما لا يدع مجالاً للشك ضرباً من الرؤية الموحَّدة، هو بالفعل أخص خصائص التجارب الصوفية كلها، بل هو الخاصية الجوهرية المحورية للتجربة الصوفية. والوعى الصوفى فى جملته إنما هو وعى لا يحتمل التفرقة والانقسام، ولا يسيغ التعارض الذى يوحى بالتمايز بين الذوات.

الوعى الصوفى فى توجهاته كُلٌّ، واحدٌ، خالصٌ فى النظرة، وفى المعايشة، وفى الفاعلية، وفى الحياة. ومن هنا تتميز التجربة الصوفية ومحورها هذا «الوعى»؛ عن ظاهر الرؤية الدينية التى تبنَّاها رجال الدين واللاهوت نظرية ثنائية خالصة في الاختلاف. ولكن هذه الرؤية شىء، والتجربة الصوفية شىء آخر. ولقد رأينا - فيما سلفت الإشارة إليه - أن «ستيس» كان حلَّل «مضمون التجربة الصوفية».. ذلك المضمون الذى يميل ميلاً جارفاً نحو «الوحدة»؛ فمن حقه، وهو بصدد مثل هذا التحليل، أن يرفض الثنائية، وأن يعتبرها دليل ضعف التصوف لا قوته، ومن حقه - فيما نرى - أن يرى أن ملكات الوعى الصوفى أقوى وأعنف فى تجاوز تلك النظرة التى تنظر بها ديانات التأليه فى الغرب والشرق، وهى نظرة مقصورة على التفرقة الفارقة بين «الحق» و«الخلق» تُقرٌّ الثنائية فى تعسف شديد، وتفرض التمايز والاختلاف كما تفرض الشعائر والطقوس والعبادات. ولولا وجود هذه الديانات، لكان الموقف الواحدى على الإطلاق هو دليل التجربة الباطنية التى تظهر مواقف الصوفية أجمعين، ولم يمنعهم من تبنى هذا الموقف صراحة سوى تهديدات رجال الدين وضغوط السلطات اللاهوتية(١٤٧).

قد يقال: إن كل تجربة صوفية من شأنها أن توحى بثنائية التعارض البادئ - ولو على أقل تقدير - فى اللغة التى يتم بها التعبير عن هذه التجربة؛ بمقدار ما توحى بتعارض الإنفعالات كما تتبدى فى اصطلاحات كان الصوفية اتخذوها عنواناً دالاً على أحوالهم الخاصَّة، وخلجاتهم المُتَفرِّدة، وخواطر قلوبهم ومشاعرهم الذوقية(١٤٨).

فهلا كانت أحوال: القبض والبسط؛ والهيبة والأنس؛ والرجاء والخوف؛ والجمع والفرق؛ والفقد والوجد؛ والغيبة والحضور؛ والصحو والسكر؛ والذوق والشرب؛ والمحو والإثبات؛ والتلوين والتمكين؛ والقرب والبعد؛ والشريعة والحقيقة، وغير هذا كله مما هو مدوَّن فى كتب القوم من اصطلاحات، تعبيراً عن ثنائية التجربة الصوفية لا عن وحدتها؟!!(١٤٩)؛ قد يقال: إن مضمون التجربة الصوفية يحتوى على بناء يُشكِّله التعارض كما توجيه «الثنائية»، وإن ذلك البناء ليشعرنا بتشخيص الوجود كله وفق هذه النظرية كما تتبدى فى ثنائية الحقيقة الوجودية.. قد يقال مثل هذا القول تعزيزاً للأخذ بالثنائية، وتأسيساً لتشريع التأويل الثنائى كتفسير للتجربة الصوفية؛ ولكنَّ قولاً كهذا القول، لا يصيب كبد الحقيقة فى شىء، ولا يفقه أحادية التجربة ولا يعرف مضمون الوعى الصوفى الذى: «يتحول فيه مركز الشعور من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا، ثم يتحول تبعا لذلك مركز الإهتمام من «الذات» إلى موضوع جديد تَجِدُ النفس فى الوصول إليه واللحاق به»(١٥٠).

ذلك شعور لا يقبل التمايز بين الذوات؛ ولا يسيغ التأويل الثنائى للتجربة الصوفية. والفرق أوضح من أن يحتاج إلى دليل بين وعى التجربة فى ذاتها، وبين محاولات اللغة للتعبير عن هذا الوعى فى جوف التجربة، فكل هذه المصطلحات السابقة إنما هى ألفاظ لغوية؛ أنفرد بها الصوفية عَمَّن سواهم لمحاولة التعبير عن تجاربهم الشعورية الخاصة، أصطلحتْ إصطلاحاً لتقريب

الفـهم على المتخـاطبين بهـا. لكن: هل هذه الألفـاظ والعبـارات هى هى عين التجربة فـى ذاتها؟!، أو بعبارة أخرى: هل كـانت هذه المصطلحات التقـريبية عند الصـوفـيـة هى هى نفس المعـانى التى أودعـهـا الله قلوبهم واسـتخلص لحقائقها أسرارهم؟!.

يُحدِّثنا «القـشيرى» الذى عنى بتدوين هذه الألفـاظ والمصطلحات التى استـعملهـا الصوفـية فيـما بينهم؛ فـإذا هى ألفاظ واصطلاحـات قصـدوا بها الكشف عن معـانيهم لأنفسـهم، والستر على مَنْ باينهم فى طريقـتهم، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها(١٥١).

أفئن كانـت هذه الألفاظ والمصطلحات مصطنعـة اصطناعاً للتعـبير عن التجربة؛ فهل هى عبـرت فعلاً عن حقيقة التجـربة فى ذاتها؟!.. فمما لا شك فـيه أن التـجـربة الروحـية فى كل مـا تحـمله من أحوال وخـلجات وخـواطر ومشـاعر؛ ومعـاناة عنيفـة فى داخلها؛ إنما هى شىء يختلـف عن الألفاظ التى يراد من ورائها استخلاص ما هو كامن فى البؤرة الشعورية للتجربة الحية.

فاللغة كائنة ما كانت لغة عـاجزة عن تصوير الحقائق الداخلية؛ وأعلاها وأرفعـها: إدراك الديمومة البـحتة.. أو ظهـور «التوحيـد» بالديموميـة على قال الخراز: «أولُ بادٍ من الحق قد أخفاهم فى أنفسهم وأمات أنفسهم فى أنفسهم، واصطنعهـم لنفسه، وهذا أوَّلُ دخـول فى التوحـيد من حيث ظهـور التوحـيد بالديموميـة».. فهل يمكن إدراك هذه الديموميـة البحتة بكلمـات يسهل التعبـير بهـا؟!.. بالطبـع، لا،.. «ومـا يعلنه الصـوفى أو النبـى من تفـسـير لفـحـوى محتويات شعوره الدينى، يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، (تحملها هذه الألفاظ والعـبارات المصطلحة)، ولكن محـتويات الشعور الدينى نفـسها فى جوف التـجربة ذاتها، لا يمكن الإطلاع عليـها أى نقلها لغـيره. ويستـحيل

علينا أن نُعبِّر فى كلمات عن هذا الإدراك الباطنى للديمومة البحتة؛ لأن اللغة تكيَّفت بالزمان المُنجَرِدْ، زمان النفس الفاعلة فى كل يوم، على حد تعبير الدكتور محمد إقبال رحمه الله(١٥٢)، وهذا ما سنتناوله فى آخر عنصر من هذا البحث لنوضح فيه عجز اللغة عن تصوير دخائل الوجدان عند الصوفى.

لكننا هنا لا نجد بأساً من أن نشير إلى أن العبارات والألفاظ اللغوية - بما فيها تلك الاصطلاحات التى اتخذها الصوفية لأنفسهم - وإن كانت جاءت لتدل على النظرية الثنائية - فهى ليست بدالة على مضمون التجربة الصوفية، فكل ما يشعر بالتأويل الثنائي لمضمون هاته التجربة، إنما هو عوارض فى الطريق، لكن ليس هو الغاية من وراء مسيرة الوعى الكلى والفاعلية الروحية.

فإن الوعى الصوفى لا يتجزأ، ولا يمنع - من عدم تجزئه - أن تَمُرَّ به عوارض وحالات هى بمنزلة المستوى الأول «البدائى» كما يظهر فى الثنائية، ولكن ليست الثنائية فى جميع الأحوال هى كُلِّيَّة الوعى النافذ إلى أحادية التجربة. هذا الوعى الذى تحكمه حالة خاصة يصحبها شعور غامر يهجم على القلب ويستولى عليه، هو عينه الوعى الذى لا يقبل التأويل الثنائى تفسيراً لتجربة العارف فى نشدانه الحقيقة.

ولربما ظهرت «الحقيقة» للسالك فى بداية الطريق على شىء من التناقض، فيشاهدها أزلية وحادثة، واحدة ومُتكَثِّرة، هى لا تزال فى هذا العالم المحسوس ومتجاوزة له فى نفس الوقت، مطلقة ومقيدة؛ وحالتئذ، يشهد الداخل فى الطريق ثنائية الحقيقة. ولما كان لا يزال فى أول مرحلة من مراحل معراجه الروحى، بدت له «الحقيقة» على شىء من التناقض، فإذا هو ينظر بعين إلى الوجود الخارجى المحيط به، المتعلِّق به قلبه نوعاً ما من التعلُّق؛ وينظر بالعين الأخرى إلى العالم الروحى الذى هو على وشك الدخول فيه.

وما دام الشهود لديه مخلوطاً لتوزُّع نفسه بين العالمين: المادى والروحى، شاهد الأزلى المحدث، والمطلق المقيد، ورأى التأويل الثنائى عنواناً على «الحقيقة». فإذا صفى له الشهود وأرتقى الصوفى فى سُلَّم المعراج، ارتفع لديه التناقض وتلاشت الكثرة فى الوحدة، وزال عنه التوزع النفسى بين عالم الحس وعالم الروح، فإذا هو يلمح «الحقيقة» كما تلمح العين رواسى الجبال بعد انقشاع الضباب عنها. وهذا هو تخريج أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى لأقوال أفلوطين الإسكندرى حين نقل عنه قوله: «مَنْ شَاهَد هذا المشهد أدرك معنى ما أقول، وعرف أن للنفس عند ذلك حياة أخرى»(١٥٣).

* * *

إن الفرق لبعيد بين أن تكون الثنائية هى مضمون التجربة الصوفية، وبين أن تجيء الثنائية سُلَّماً أميناً يصعد عليه السالكون إلى حقيقة الوحدة، كما هى عليه. وقد تقدَّم القولُ بأننا واجدون فى الثنائية تعبيراً لا شك فى دلالته على الواحدية التى تمثل حقيقة التجربة الصوفية؛ وتصورٍ مضمون الوعى الصوفى فى أخلص ما يحمله من حيوية وتثوير. ولم يكن مقصودنا من وراء ذلك بمنأى عن القول بأن الثنائية لو أنها اقتصرت على تأويل التجربة الروحية، أو كانت التجربة فى ذاتها تشكيلاً للثنائية فقط، ولم تصعد فيها إلى الوحدة «الواحدية» التى تصور مضمون الوعى الصوفى، كانت بلا شك بغير ذات معنى، أو كانت - بتعبير «ستيس» - وصفاً دقيقاً للتصوف المتخلِّف، لأنها تفيد الضعف فى ذات التجربة نفسها؛ بمقدار ما يستفاد الضعف من التجربة ذاتها إذا هى اقتصرت على الثنائية.

وشواهد المضمون عندنا، تبين على الحقيقة، فيما يشرق من كلام الغزالى، إن العالم بأسره أخرجه خالقه من العدم الذى هو نفى محض، إلى الوجود الذى هو إثبات صحيح لا شك فيه؛ ثم قَدَّره منازل وجعله الميقات، فظهرت فيه الثنائية لتشهد بالواحدية؛ فمن حى وميت؛ ومتحرك وساكن؛

وعالم وجاهل، وشقى وسعيد، وقريب وبعيد، وصغير وكبير، وجليل وحقير، وغنى وفقير، ومأمور وأمير، ومؤمن وكافر، وجاحد وشاكر، وذكر وأنثى، وأرض وسماء، ودنيا وأخرى؛ ... وغير ذلك مما لا يحصى عده من ثنائيات الوجود، ومواطن الكثرة فيه، إنما هذا الوجود كله للواحد الحق الذى به وجود الأفعال كلها، فالكل قائم به موجود بقدرته، وباق بعلمه ومنته إلى أجله؛ ومصرف بمشيئته على بالغ حكمته(١٥٤)؛ وبنفس الطريقة فى استنباط الوحدة، بعد استبطان حقيقة الوجود الإلهى، جرى قلم ابن عربى فى كشف الثنائية لعناصر الوجود توكيداً للواحدية الخالصة. فلكأنما الثنائية لا معنى لها إن لم تكن سُلَّماً للواحدية، تشهد لها وتؤيد مطالبها العالية. فما فى الوجود: طاعة ولا عصيان، ولا ربحُ ولا خسران، ولا عبدُ ولا حرُ، ولا بردُ ولا حَر، ولا حياةُ ولا موت، ولا حصولُ ولا فوت، ولا نهارُ ولا ليل، ولا اعتدالُ ولا ميل، ولا برُ ولا بحر، ولا شفعُ ولا وتر، ولا جوهرُ ولا عرض، ولا صحةُ ولا مرض، ولا فرحُ ولا ترح، ولا روحُ ولا شبح، ولا ظلامُ ولا ضياء، ولا أرضُ ولا سماء، ولا تركيبُ ولا تحليل، ولا كثيرُ ولا قليل، ولا غداةُ ولا أصيل، ولا بياضُ ولا سواد، ولا رقادُ ولا سهاد، ولا ظاهرُ ولا باطن؛ ولا متحركُ ولا ساكن، ولا يابسُ ولا رطب، ولا قشرُ ولا لب... ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات والمتماثلات إلاَّ وهو مراد للحق تعالى؛ وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده، فكيف يوجد المختار ما لا يريد(١٥٥).

من ذلك ترى، أن التجربة الصوفية إذا لم تصعد إلى الواحدية، فهى الضعف بعينه، وهى القصور عن أن تلبى مطالب الوعى الصوفى كما ينبغى أن تكون فيه مطالبه واضحة بغير خلط فى مقوماتها الأساسية، أعنى الشعور الكامل الشامل بوحدة الوجود الإلهية التى هى أخص خصائص التجربة الصوفية.

وكمـا لا يمكن قبـول الثنائية الخـالصة، كـذلك لا يمكن قبـول الواحدية الخالصة، فالواحدية التى تنطوى على «هوية خالصة» لا يمكن أن تكون - فيما يرى «ستيس» - هى الحقيقـة، تنشدها التجـارب الصوفـية، بمقـدار ما تجىء الثنائيـة التى تنطوى على اختـلاف خالص اعتنـقه رجال التـصوف الضـعيف لأسباب منطقية ولا هويته ممثلة فى الضغوط التاريخية والثقافية القومية، تعبيراً عن ثنائية الحـقيقـة لا وحدتها، وإن كان مـيل التجربة الصـوفية فى ذاتهـا نحو «وحدة الوجود» جاء مكبوحاً طاعـة لأوامر السلطة التى فرضت الثنائية فرضاً عنيفـاً بغير ما ترى فيـها من ضعف وكسـاد فى المستوى العملى: فـكان الخيار الوحيد أمـامهم هو: «الاختيـار بين القول بأن الإنسان والله متـحدان فى هوية واحدة، أو أنهـما بـبساطة مـختلفـان، ولما كانت الأولى قـد بدت لهم منافـية للعـقل، فـقد اعـتنقـوا الثانيـة وأصروا أن تـفعل رعيـتـهم نفس الشىء من الاعتناق»(١٥٦).

وفى هذا كله مجافاة لطبيعة التجربة الصوفية من حيث كونها «هُويَّة فى اختـلاف» أى «وحدة وجـود» على أصح وأسمى مـا يمكن أن تفسـر به وحدة الوجود، دليلاً على «مضمون التـجربة الروحية»، وإرتكازاً على فاعلية الوعى التصوفى الذى لا يعتـقد التمايز فى الوحدة مع وجود التـعدد والاختلاف فى الموجودات. وبهذه البساطة التى قدمها «سـتيس» لتفسير وحدة الوجود، يمكن وضع الحلول المناسـبـة لتـفسيـر «الكثـرة» فى «الوحدة»، فـالوحـدة «هُويَّة»؛ والكثرة اخـتلاف وجـودى. والمركب بينهمـا: هو «الهُويَّة فى الاخـتلاف» أى الوحـدة الوجودية دليل الـتجـربة الباطنـية فى جـميع أبـواب التصـوف بغيـر استـثناء. فماذا لو اسـتعرنـا من «ستيس» فكرته هذه، وطبـقناها على صوفـية

الإسلام، الذين لم يجدوا منه العناية اللائقة بهم، بالكيفية التى كانت عليها صوفية الشرق الهندى، وصوفية العرب المسيحى!!

فما من صوفى عظيم ظهر فى الإسلام إلاَّ ودلَّت تجربته الروحية فى حال الفناء على الهوية الخالصة بقيام اللطيفة الإلهية فيه، ثم لا يزال يشعر بالاختلاف. وفيما سبقت الإشارة إليه من عرض تجربة أبى يزيد البسطامى الاتحادية، وتجربة الحلاج الحلولية؛ رأينا من الأقوال المنسوبة إليهما، ما يأذن بالاتحاد مع الهوية الخالصة، وهو شعور عند البسطامى، كما كان الحلول عند الحلاج شعوراً مجرد شعور، هو إلى المجاز أقرب منه إلى الحقيقة. وفى كلتا الحالتين؛ الاتحاد والحلول، إختلافُ وإثنينية وتفرقة فارقة بين العبد والرب. وفيهما أيضا طراز رفيع من الهوية الخالصة فى حال الفناء.

وليس معنى ذلك، أن البسطامى والحلاج كانا من أصحاب وحدة الوجود، كما هو الحال عند ابن عربى وتلاميذه؛ نحن لم نقصد هذا المعنى الشائع والمعروف، وإنما نقصد أن أقوالهما كانت تُشْعِرُ بالهُوِيَّة ثم بالإختلاف، لكأنما التجربة فى أعمق أغوارها توحى بالهوية فى جانب، ثم توحى بالاختلاف فى جانب آخر، ولا يقال أن فى هذا ضرباً من الثنائية؛ لأن الثنائية اختلاف خالص. فإذا نحن سلَّطنا على أقوال البسطامى والحلاج أشعة التحليل فى ضوء التجربة، كانت العبارة الصحيحة للتصوف هى «وحدة الوجود المضمونية»، أى التى تقوم على فقه المضمون فى الإسلام، والتى لا تنفصل فيها الحالة الشهودية للوحدة عن النظرية الوجودية للوحدة.

أى نعم.. إننا نختلف مع «ستيس» إختلافاً يرتد إلى فنون التخريج الذوقى للتجارب الصوفية التى ظهرت فى الإسلام؛ فهو لم يتعمَّق فى تحليل تلك التجارب تعمقه فى تحليل غيرها من تجارب روحية ظهرت فى الثقافات والحضارات المختلفة، ولكنه - مع ذلك - يظل رأيه فى طبيعة التجربة

الصوفية بوصفها «هـوية فى اختلاف» تنطبق على وحدة الوجـود، له أولويته بالرعـاية عندنا وبالإِهتمـام. فلئن كان رأياً صـحيـحاً على أسمى مـا يمكن أن تُفسَّر به وحدة الوجـود فى نظره دلالة على التجربة الصوفية ومضـمونها؛ فإن اختلافنا أيضاً له وجاهته التخريجية إذا نحن فهمنا من ورائه - على الحقيقة - اصطلاحات المتصوفة المسلمين، فجعلنا - من ثَّم - اصطلاح «الجمع المفروق» لا «الهوية فى الاختلاف» - كما سيأتى تفـصيله - دليلاً قوياً مُبهراً على تجربة وحدة الوجود.

ذلك ما تكشفه لنا التـجربة الصوفية بعد فـرط تمحيص لا مزيد عليه فى مقدورنا! !.. ولربما كان الاتحاد مع الهوية عند البسطامى، أو كان حلول الهوية فى الإنية (اللاهوت فى الناسوت) لدى الحلاج، ربما كانا هذا وذاك؛ بالإضافة إلى كـونهمـا شـعوراً؛ ضـرباً من الظن أو الـوهم، يلحق بمقـام العارف بقـدر اسـتعـداده. لكنه ظن لا ككـل الظنون ووهم لا ككل الأوهام؛ خـذ إليك هذا المثال: قـال الجنيد: «أدركتُ سبـعين عارفاً كلهم يعـبدون الله على ظن ووهم حـتى أخى أبى يزيد لو أدرك صبـيـاً من صبـياننـا لأسلم على يديه». وإذ يأتى كلام أهل الحـقائق مُلغِزاً على الدوام، احـتيج إلى عارف بعلوم الحـقائق لفك الإلغـاز، ومن أجل ذلك جـاء الإمام أبو العـبـاس المرسى (ت٦٨٦هـ) فقـال معنى قولـه: يعبدون الله على ظن ووهم لا يريد بذلك ظناً فى المعـرفة ووهماً فـيهـا؛ وكـيف تجـتمع المعـرفة والظن والوهـم!.. وإنما المراد أنهم وصلوا إلى مقامـات توهموا أن ليس وراءها للموقنين مقـام، فقال الجنيد: لو أدرك صـبياً من صبيـاننا لأسلم على يديه، أى لبيَّن له أن فوق ذلك المقام مـقام وفوق ذلك مـقام إلى مـا لا آخر له، ومـعنى لأسلم على يديه، أى لأنقـاد له فالإسـلام هو الانقياد(١٥٧).

هذا مثـال أردنا به أن نوضح إمكان قـيام الحالة إذا هى كـانت حلولاً أو

إتحاداً، على التوّهم المظنون الذى يقف عنده الاستعداد، فلا يتجاوزه إلى مقام فى المعرفة أعلى مما يعطيه الاستعداد. وما دامت الحالة تتلون فى آفاق الشهود، فلا شىء يثبت «الحالة» إلا النظرية والاعتقاد. وكذلك كانت وحدة الوجود: نظرية لا انفصال فيها عن «الحالة»!!.

تعتمد وحدة الوجود على مبدأ «الهوية فى الاختلاف»؛ ولكنها تتميز كمذهب عن «الواحدية»، فهى ترى هوية الله والعالم، وهذا هو الجانب الواحدى من ذلك المبدأ، ينتج من تعريف الله بأنه الوجود اللامتناهى. ذلك أن اللامتناهى الحقيقى هو ما لا يوجد شىء خارجه، ولا يوجد شىء غيره، وهذا التصور نفسه «اللامتناهى»، هو الذى ذكره «اسبينوذا» فى تعريفه للجوهر، مما ينتج من ذلك أنه ليس ثمة سوى الله. فالعالم لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الله، ولا يمكن أن يقع خارجه. وهذا هو مصدر وحدة الوجود فى الأوبنشاد والكنايات المقدسة الهندوسية، وعند «اسبينوذا» أيضاً(١٥٨).

ومن المحقق عندنا أن هوية العالم والله، هوية خالصة هنا فيها تضحية بمفهوم الألوهية كما عرفته ديانات التأليه، فإن الجانب الذى يعطينا النصف الواحدى من مفارقة وحدة الوجود، لا يعبر مطلقاً عن مضمون التجربة الصوفية إذا هو ضحى بمفهوم الألوهية، ولا ينزع مثل هذا النزوع الذى يستقى مضمونه من عقيدة كتابية؛ ولعل هذا هو مصدر غرابة الفكرة فى التأملات البشرية وفى الأنظار الفلسفية؛ فهى فكرة لا تستجيش الشعور بنفس الإستجاشة التى تستجيشها الفكرة لو أنها أُخذت من عقيدة كتابية: تامة، وشاملة، وكاملة.

وفكرة وحدة الوجـود فى التصوف الإسـلامى ترتد فى المقام الأول إلى روح المضمـون الذى تمثلته وعرفت من خـلاله مصدرها؛ خـذ إليك هذا المثال الذى يوضح مـقصـودنا: كـان الغزالى عـرف المراقبـة بأنهـا رؤية جناب الحق سبحانه وتعالى بعين البـصيرة على الدوام مع التعظيم. وهى أقرب الطرق إلى الله تعالى من حيث التـقرب إليه(١٥٩)؛ وشرح ابن عربى معـنى الصلاة فقال فى «نفائس العرفان»: «والصلاة من العبد شـرط الحضور، والمراقبة تفيد صورة روحانيـة نورانية لرقية البـشرية عن عالم الفـرق إلى عالم حضرة الجـمع، فإذا حـضرت ذلك الحـضـور وتلاشت فى ذلك النور، خلع عـليه خلعـة؛ ربانيـة؛ رحـمـانية؛ فـردانيـة؛ ذاتيـة؛ وهى صـلاة الله على عـبده المخـصـوص(١٦٠)؛ وتأكَّـدتْ هذه اللطائف عند أقطاب الصـوفيـة المتـأخرين، إذْ أرادوا إفـراد الله تعالى بالوجود الحق كما هو مثبوت فى الشهود، وفى الوجود، وما على العبد إلا الإرتقاء صـعداً بعين البصيـرة فى معارج الإدراك. ولما كانت العـوالم ثابتة بإثباته، ممحوة لأحدية ذاته، كما قال ابن عطاء الله فى حكمه(١٦١)، صار أشبه شيء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة؛ وجود الظلال والظل، لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا مـعدوم باعتبار جميع مراتب العدم. وإذا أثبت ظليـة الآثار لم تنسخ أحدية المؤثر، إذْ الشيء إنما يشـفع بمثله ويضم إلى شكله، كـذلك أيضـاً من شهـد ظلِّيـة الآثار لم تعقـه عن الله. فـإن ظلال الأشجار فى الأنهار لا يعوق السفن عن التسيار(١٦٢).

ولعل المراد - كما يتبدى لنا - هو أن فـى المشاهدة بعين البصيرة، طوالع الحكمة المشرقـة بنور الوحدة، فالذى يشهد طوالع نور الأحـدية الذاتية تنمحى فى ظلال الرؤية المشهودة؛ تلك العوالم الثابتة بإثباته، لأنه مستغرقُ بالكلِّية فى هذا النور، وما دامت العوالم ثابتة والكائنات موجودة، وما دام وجودها لا هو

إلى الوجود كله ولا هو إلى العدم جميعه، فلا يلام المستغرق فى نور الأحدية إلا كما تلام خصوصية العطية الإلهية والخلعة الرحمانية الفردانية الذاتية لوم النقص وكثافة الحجاب، فيلام الغارق بمقتضاها فى بحار التوحيد من حيث يشهد المؤثر غير مثبوت ظلية الآثار.. وفى هذا المعنى قال الإمام أبو الحسن الشاذلى (ت٦٥٦هـ) - طيَّب اللهُ ثراه -: «آه.. كان لى صاحب كثيراً ما يأتينى بالتوحيد، فقلت له: إن أردت التى لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع فى باطنك مشهوداً»(١٦٣).

والدلالة الذوقية من وراء المعنى واضحة لا لَبْسَ فيها؛ وهى لا تخرج عما كان قرره الغزالى فى معنى المراقبة من رؤية جناب الحق بعين البصيرة على الدوام مع التعظيم. والمراد هو قصد القلوب فى التوجه الكامل إلى الله تعالى. ولأجل ذلك قيل: القصد إلى الله عز وجل بالقلوب أبلغ من حركات الأعضاء بالصلاة والسلام والأذكار والأوراد. وإذا سألنا الغزالى: كيف هذا؟!، جاء تعليله لتلك الدرجة الرفيعة - درجة المقربين - تعليلاً يرتد فى أول مقام إلى قوة الهِمَّة المجموعة فى مشاهدة المراقبة، وهى حال تسرى فى القلب حتى ليستطيع صاحبها - إذا تتبعها - أن يرى مشهود الحال رؤية بصيرية نافذة إلى الأعماق أصيلة فى تكوين الإنسان، وذلك لأن صاحب الهِمَّة العالية لا يزال عاملاً بقلبه وإن لم تساعده على الأعمال جوارحه فهو يكون دائماً فى التقرب، وأبداً فى التحبب.

فهل تصدِّق - من بعدُ - لو قيل لك إن فى هذا المعنى البسيط فكرة «وحدة الوجود» كما تؤكدها الشواهد فى ثورة المضمون؟!.. وهل تصدق لو قيل لك إن الغزالى استخدم المصطلح استخداماً يتمشى مع الفكرة فى مضمونها الثائر؟!.. وهل تصدق لو قيل لك إن الصوفية جميعاً - فلاسفة وسنية - لا يخرجون عن «مضمون» هذا المعنى ولو اختلفوا فى التخريج:

تخريج الفكرة من وقائع التجربة الخاصة بالحياة الروحية لكل متصوف يعيشها على التَفَرُّد والتخصيص؟!!.

إن الغزالى ليقول: ويجب أن نضع خطوطاً كثيفةً تحت كل حرف مما قاله، لتتأكد لدينا الفكرة التى نقصد إليها، وهى أن طابع المضمون هاهنا فى التجربة الصوفية طابع خاص، يُشكِّل إذا شاء سائر الأفكار التى تنبثق عنه، ولو كانت لهذه الأفكار أصول فلسفية. وإنه ليطبع تلك الأفكار - لو وجدت - بطابعه الخاص وأنفاسه الذاتية، فلا يعزلها عنه، بل يهضمها فيه. يقول الغزالى: «أَعلم أن الذاكرَ إذا بلغ مرتبة المراقبة، ثُبُتَتْ له «وَحْدَةُ الوجودِ الإلهيَّة»، وتحقق بدوام العبودية، فإذا داوم على المراقبة ترقى إلى مرتبة المشاهدة بأن ينكشف له بعين البصيرة أن أنوار وجود وَحْدَةَ الذَّات الإلهيَّة محيطة بجميع الأشياء، وأنه تعالى مُتَجَلٍّ بصفاته وأسمائه فى مصنوعاته. وبحسب استعداد المشاهدين يصير الإِبتهاج بأنوار الربوبية والاستكشاف بأسرار الأحدِّية»(١٦٤).

هذه وَحْدَةُ وجود روحية تنطبع بطابع المضمون الذى يوجِّهها ويستقى شواهده من العقيدة التى يعتقدها ويدين لها بالولاء. وفى هذه الوحدة، تجىء استجاشة الشعور وفق ما ترتأيه شواهد المضمون.

ويجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا أن الغزالى قد تحدث بغير شك عن الوحدة، واستخدم اصطلاح «وحدة الوجود» صراحة، ولكن مفهوم الوَحْدَة عند الغزالى ليس هو مفهوم الوحدة الوجودية - كما فلسفته مدرسة ابن عربى - لكأنما كان الغزالى يحس بمقدماته وبذوره فى مدرسة الحلاج. ولهذا قال فيه ما ستقوله الفلسفة الحديثة الواعية بعده»(١٦٥)؛ ولا ندرى نحن ما المقصود بهذه الجملة الأخيرة من جانب قائلها، إلا أن يكون المقصود، مسايرة إِتِّجاه المؤلف العام فى التحامل على الحلاج تحاملاً لا يضع إدراك

الخصائص الذوقية والشعورية للحالة التى كان عليها الحلاج فوق اعتبارات التصنيف والتقسيم. ويجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا أيضاً أن الغزالى كان تحدَّث فى وحدة أخرى صحيحة ليست مغلقة وليست منفصلة عن المنهج الإسلامى، وأن الوحدة عند الغزالى هى وحدة الصنعة التى تدل على الصانع الحكيم المبدع، وهى الكمال المطلق، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال الذى يعم كل ما خلق وصنع وأبدع. وليست هى وحدة الوجود كما فهمتها تلك المدارس المنفصلة(١٦٦).

يجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا ما شاء لهم الفهم، إذا جاز أن يكون المعيار هو البحث عن المنهج الذى يميز مدرسة عن مدرسة، ومتصوفاً عن متصوف، أما إذا كان المعيار لدينا هو التجربة الصوفية، فيجوز لنا ما لم يكن جائزاً عندهم، ومن حقنا أن نختلف معهم، وأنْ نساند الاختلاف بالتذرِّع بفقه المضمون الجُوَّانى. فإن التجربة الصوفية لا تجعل من وحدة الوجود، سواء كانت عند الغزالى أو عند ابن عربى، مادة للفوارق والتمييزات. ومتى وضعنا أن هاهنا تجربة؛ لزم أن تكون الوحدة مستمدة من فقه المضمون الذى تتكئ عليه ويغذى فيها المصدر ونقطة الإنطلاق، بمقدار ما يلزم اتصالها - بغير انفصال - بمقومات المنهج الإسلامى.

لا تأذن التجربة الصوفية بما لم يكن مأذوناً به لو كان المنهج الإسلامى عقلياً صرفاً؛ أما والمنهج الإسلامى يجيز الترقى فى المعارج الروحية ويسمح بطلاقة الروح والضمير؛ فليس ما يمنع فى تعميقه من اتصال الوحدة بصميم نزعته الباطنة وبحيوية مضمونه الجوانى، عزوفاً عن سماجة الأشكال الخارجية والقشور السطحية، وسبراً للأغوار ونفاذاً إلى الجوهر واللباب.

والغزالى الذى كانت «وحدته» صحيحة وليست مغلقة قال فى المشكاة: «.. تَرقَّى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم

فرأوا بالمشاهدة العيانية أنْ ليس فى الوجود إلاَّ الله تعالى؛ وأنَّ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾(١٦٧)، لا لأنه يصير هالكاً فى وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلاَّ كذلك؛ فإن كُلَّ شىء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض؛ وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجوداً لا فى ذاته لكن فى الوجه الذى يلى موجده، فيكون الموجود الله تعالى فقط»(١٦٨).

تلك كانت وحدة وجود تمليها تجارب العارفين الذين عرجوا بأرواحهم إلى سماء الحقيقة واتفقوا - بعد العروج - على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق، إذْ ليس فى الوجود معه غيره حتى يروا غيراً أصلاً. ولئن كان لكل شىء وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه، لزم أن يكون عدماً باعتبار وجه نفسه، وموجوداً باعتبار وجه الله تعالى. والنتيجة هى: أن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذن، كل شىء هالك إلاَّ وجهه أزلاً وأبداً(١٦٩).

لا جَرَمَ كانت هذه الوحدة هى التى عنيناها حين قلنا إنها وحدة إذا ما أخذت من عقيدة كتابية تامة، وشاملة، وكاملة، كانت جياشة للشعور. فياضة بالعاطفة الدينية، فعالة بالوجدان أفاعيلَ تدرك بالذوق، ومدارك الأذواق أعز وأمضى من مدارك العقول والأوهام.

-١٠-

وإذا كانت وحدة الوجود تنطوى على مفارقة حين تعطينا فقط النصف الواحدى وهو «هُويَّة الله والعالم»، وإذا كانت هُويَّة الله والعالم هى الخطوة الأولى نحو وحدة الوجود تمييزاً لها عن الثنائية، ثم كانت الثنائية تأويلاً ناقصاً غير مقنع للوعى الصوفى.. إذا كان الأمر بهذه المثابة، فلا يزال هناك النصف الآخر من مفارقة وحدة الوجود وهو الاختلاف بين الله والعالم. والاختلاف

بين الله والعالم هو وجـهة النظر التى تبنتها «الثنائيـة». فكأن وحدة الوجود - على هذا - إنما هى وحدة تجمع بين «الواحدية» فى نصف منها، وبين «الثنائية» فى النصف الآخر.

صـحـيح أن الاختـلاف بين اللـه والذوات المتناهيـة هو مـا يُسَلَّم به كل إنسان بالفـعل بوصفه مسـألة طبيعة لا تحـتاج إلى متصوف ولا إلى فـيلسوف ليوضحها، ولكن مسألة الهوية بالطبع هى اكتشاف خاص للمتصوف ينفرد به دوناً عن غيـره ويمتاز. ومن ثم، فإننا نراه يـهتم بالحديث فـقط عن هذا الجانب الذى يكشـفه حين يضعـه - هكذا يقول «ستيس» - ولو على أقل تقـدير فى مقدمة رسالته. لقد كان كل من المتصوفة المسيحيين والمسلمين، يتحدثون بكثرة عن تجـربتهم البـاطنية، بوصـفهـا تجربة هُوِّيـة مع الله. وذلك ما جلب عليـهم الإتهام بالواحدية أو وحدة الوجود(١٧٠).

ولكن من جهة أخرى، فحتى المتصوفـة الذين يَتحدَّثون عن فناء الذات الفرديـة فى اللـه - وهى جزء من هوية الله والعـالم - يقولون إن اللـه قد ترك لهذه الذات «مسافة ضئيلة أو ضيقة» هى المسافة التى تظل فيها «الأنا» محتفظة بذاتها الفـردية عندما «تضيـع» فى الوحدة الإلهيـة. وكلمة «تضيع» تشـير إلى هُويَّة الله والروح؛ فى حين إن «المسافـة الضئيلة» هى عنصر الاخـتلاف، تعود منها الذات إلى ذاتها، وذلك حين تعرف أنها مـخلوقة على حد قول المتصوف الألمانى «مـايستـر إيكهارت» أو المـتصـوف الألمانى «هنرى سوزو» الذى كـان يقول: «إن الروح فى اندماجها على هذا النحـو بالله تتلاشى، لكنها لا تتلاشى كليـة». فمن الـواضـح أن المتصـوف الألمانى «هنرى سـوزو» كـان قدَّم تقـريراً مـباشـراً فى هذه العـبـارة عن تجربتـه الذاتيـة. فقـد شـعر بـتلاشى روحـه فى اللامتناهى وباندمـاجها معـه، لكن ليس «إندماجاً كلياً». فـالمسافة الضئـيلة ما زالت هناك(١٧١).

ولقد عبر كثير من المتصوفة أمثال «تنسون» و «آرثر كويستلر» عن هذه الفكرة نفسها، مما يصح معه الجزم بأنه مهما قيل عن هوية الله والعالم بما فى ذلك فناء الذات الفردية، فإن ذلك ينبغى استكماله بتوكيد الاختلاف بينهما؛ ومن ثم، فإن مفارقة وحدة الوجود تعنى «الهوية فى الاختلاف». بيد أن التركيز على جانب الهوية فحسب قد يعطينا مذهب الواحدية؛ أما تأكيد الاختلاف فقط فهو مما يعطى مذهب الثنائية، لكن الجمع بينهما يعطينا مذهب «وحدة الوجود».

* * *

تلك كانت ـ ولا ريب ـ إشارات هامة وضرورية، لعلَّها جاءت أنفذ ما وصلت إليه قريحة العلامة «ولتر ستيس» فى تحليله للتجربة الصوفية بين «هويّة» و«إختلاف». ولربما دلَّت ـ بما لا يدع محلاً للشك ـ على أن الهُويَّة والإختلاف معاً يُمثِّلان عمق التجربة الصوفية؛ لأنهما يُمثِّلان مفارقة وحدة الوجود. لكن السؤال الآن هو: هل هذا ينطبق بحذافيره على صوفية الإسلام؟!.. وهل كل ما قام «ستيس» بتحليله صواب لا يقبل الخطأ والمؤاخذة والإعتراض؟!.. ذلك ما سنعرفه بوضوح فى المبحث الثالث. فعلى بركة الله.

فى المبحث الثالث

الجَمْعُ المَفْرُوقِ فى وَحْدَةِ الوجود

الجَمعُ المفرُوقِ فى وَحدةِ الوجود

(١) نقد تخريج «ستيس» لتجربة «الهوية فى الاختلاف» - نقد المنهج ونقد العرض والتناول. (٢) فقه الاصطلاح لدى صوفية الإسلام - اصطلاح «الجمع» عند الصوفية يُفسِّر لنا مبدأ «الهُويَّة الخالصة» (الواحدية) - اصطلاح «التفرقة» يعطينا الاختلاف الخالص (الثنائية). (٣) تمايز اصطلاح «الجمع المفروق عن مبدأ «الهوية فى الاختلاف» - تفسير الجمع المفروق لتجربة وحدة الوجود. (٤) وحدة الوجود؛ وأسبقية «التجربة» على «الفكرة». (٥) حال الفناء ودواعى القول بوحدة الوجود فى التصوف الإسلامى - رفع التناقض عن وصف الوحدة الوجودية وبطلانه - وحدة الحقيقة ووحدة المنهج والتّصورُّ.

-١-

الواقع أن المرءَ ليأخذه العجب دهشاً حين يحسب أن «ستيس» كان بدعاً فيما توصَّل إليه من تجربة «الهُوِيَّة فى الاختلاف» تخريجاً لوحدة الوجود. ولم يستلفت نظره كل هاته الإصطلاحات التى شكلها مضمون التصوف الإسلامى، واستخدمها بعد التذوق صوفية الإسلام، فجاءت علامة بارزة على عمق الوعى بتذوق المضمون الدينى الذى ينتسب إليه أولئك الأعلام.

ولو أنه كان درس اصطلاحات الصوفية المسلمين، لوجد من بينها مادة غزيرة خصبة؛ تغنيه - لو شاء - عن فصل كامل كتبه فى كتابه «التصوف والفلسفة»، حلَّل فيه التأويل الثنائى للتجربة الروحية، والتأويل الواحدى لها، ثم حلَّل بنفس الكيفية تجربة «الهوية فى الاختلاف». لكنه نأى بجانبه عن صوفية الإسلام؛ فجاءوا بالقياس إلى غيرهم قلة قليلة نادرة؛ ضعيفة المصادر والأصول.

وما أبعد الفرق بين أن يجىء تركيز الكاتب على تجارب صوفية بعينهم فى الشرق والغرب، فإذا هو ينفذ إلى أغوارها ليستخرج من اصطلاحاتهم المادة التى تخمرت فيها، ومن لطائفهم وإشاراتهم الأريج الذى توهجت منه، ومن عباراتهم وأدواتهم الفنيِّة، العصارة التى إذا ما أنت تذوقتها كشفت لك - على الفور - عن عمق فى تناول المضمون: فقهه، وثورته، وحيويته، وفاعليته، وشواهده، وعلائم القوة فيه على وجه الإجمال.. ما أبعد الفرق بين هذا، وبين أن يتناول الكاتب مثل هذه التجارب الصوفية كلها فيستوى لديه كل تجربة صوفية ظهرت فى الحياة الروحية العالمية؛ فإذا هو تكفيه من التجارب جميعها لفظة العنوان: هى تجربة صوفية.. والسلام!!.

إن «ستيس» ليحكم أحياناً على تجربة صوفية ظهرت فى الهند مثلاً بنفس الحكم الذى يحكم فيه على تجربة وجدت فى الإسلام أو فى المسيحية، وتستوى لديه فى الأغلب الأعم جميع التجارب الصوفية وكأنها منطلقة من مضمون واحد. وهذا ما لا نقبله على الإطلاق، كما لا نقبل أن تكون هناك خصائص مشتركة للتجارب الصوفية جميعاً اللهم إلا إذا استمدت من الروح الإنسانى العام، وقامت على وسائل المجهود الإنسانى من رياضة، وعمل، ومجاهدة؛ وسلوك. ولا تزال الخاصة الإنسانية - من بعدُ - متميزة بها فى أرفع وأعلى مستوى يصل إليه إنسان. أما الغفلة عن المضمون الذى يُشكِّل جوهر التجربة - فمع كونها غفلة نرفضها ونستنكرها بكل ما أوتينا من قوة الرفض وحيل الاستنكار - فهى غفلة عن الخيوط الدقيقة التى نسجت منها لحمة التجربة وسداها.

وأيًّا ما كانت تخريجات «ستيس» لتجربة «الهوية فى الاختلاف» حين وصفها فيما تقدم بأنها مفارقة من شأنها أن تعطينا مذهب «الواحدية» إذا ما ركَّزنا على جانب الهوية؛ وإنها أيضاً لتعطينا مذهب «الثنائية» إذا نحن أكدنا جانب الاختلاف، ثم يسفر عن الجمع بين الهوية للواحدية، وبين الاختلاف للثنائية، مذهب وحدة الوجود، ذلك الذى وصفه «بالمفارقة».. أقول؛ أيًّا ما كانت تخريجات «ستيس» لتجربة وحدة الوجود لها وجاهتها بمقدار ما تقدمه من أوجه القبول للفكرة يسيغها العقل، فإنها لا تزال ناقصة مخلوطة مشوشة، ومردُّ هذا الخلط والنقص والتشويش - ولو فيما نراه نحن - أنه لم يرجع إلى اصطلاحات الصوفية المسلمين، ولم يتذوق تجاربهم الروحية - التى يشكلها مضمون الدين الإسلامى - تذوقاً يكشف عن خصوصيتها وتميزها عن غيرها من تجارب، ولم يحل المشكلة بالاصطلاح المعهود لتخريج التجربة نفسها فى بطن المضمون؛ إذْ ما قيمة المصطلح الصوفى؛ إن لم يكن يفتح لنا غوراً دفيناً

فى أعماق التجاريب؟!.. وما قيمته إذا كان لم يكشف لنا عَمَّا وراءه من توهج المضمون، وحرارة الفحوى فى دخائل التجربة؟!.. وما قيمته إذا لم يكن هاهنا خيط رفيع متى تتبعناه إلى غاية ما يرمى إليه، وصلنا إلى سلامة المآخذ وسمو المطالب والمقاصد؟.. صحيح أن المصطلح الصوفى ليس هو عين التجربة كما تقدم فسبقت إليه الإشارة، ولكنه لا جَرَمَ يفتح مغاليق التجربة لو فهمناه بالطريقة التى وضعها له عارفوه.

-٢-

فلا ريب أن تعميق المحاولة فى فقه الاصطلاح الصوفى للمسلمين يطلعنا على الحلول التى توخَّاها «ستيس» بداية لمذهبَى «الثنائية» و«الواحدية» فى تفسير التجربة الصوفية، ثم لمذهب وحدة الوجود وإرتضائه لتجربة «الهوية فى الاختلاف»، ومع ذلك لم تفى حلوله بالمطلوب، على حين وافتنا جدارة النظر إلى هذه الحلول بالمنهاج الذى عرفه المضمون الصوفى؛ والاصطلاح الذى جرى على ألستهم تأويلاً لتجربة العارف الروحية.

فإذا شئنا الرجوع إلى ما كتبه الصوفية تدويناً لألفاظهم واصطلاحاتهم فى عيونها الأولى، وجدنا مصطلحين هامين (الجمع، والتفرقة) هما الدلالة الكافية على الواحدية بوصفها «هوية» خالصة؛ وعلى الثنائية باعتبارها إختلافاً ظاهراً يأذن بالعلاقة الآخرية بين الله والعالم أو بين الله والذوات الفردية. فكأنما (الجمع = هوية خالصة) و يعطينا الجانب الواحدى من التجربة؛ لأنه فى اصطلاح القوم هو إشارة إلى حق بلا خلق(١٧٢)، ومنه ما أشار إليه أبو سعيد الخراز (ت٢٧٧هـ) حين قال: ومعنى الجمع: أنه أوجدهم نفسه فى أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له، فالجمع على هذا، هو أن يغيبوا عن حضورهم؛ وشهودهم إيَّاهم متصرفين. فما من مجموع إلا ويشهد

الأغيار بالله، لأن الجمع اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق، فمتى شاهد غيره فما جمع(١٧٣).

* * *

هذا الجمع يدل دلالة قاطعة على الاستغراق فى الواحدية الخالصة؛ المعبِّر عنها بلغة «الهوية» مجردة عن الاختلاف، ثم تجيء (التفرقة = اختلافاً خالصاً)، فتعطينا الجانب الثنائى للتجربة، لكأنما جاءت التفرقة مشيرة إلى التأويل الثنائى ودلالته على العلاقة الآخرية بين الله والذوات الفردية، لأنها فى اصطلاح القوم هى إشارة إلى خلق بلا حق، فما يكون كسباً للعبد من إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق، والفرق عبارة عن الإحتجاب بالخلق عن الحق وبقاءرسوم الخليقة بحالها(١٧٤)، والتفرقة شهود الأغيار لله عز وجل، ومن ثم، إثبات الثنائية واعتقاد الاختلاف الخالص. قال أبو القاسم الجنيد: القرب بالوجد جمع، وغيبته فى البشرية تفرقة، وقيل جمعهم فى المعرفة وفرقهم فى الأحوال. والتفرقة شهود لمن شاء بالمباينة؛ أى بالاختلاف الظاهر بين الله والعالم حرفاً ونصاً؛ ومن هنا، يكون إجمال اللفظ فى التفرقة مشيراً إلى أن ذات العارف لم تكن مندرجة فى الوحدة كما كانت فى حالة «الجمع» لأنها تشير إلى الكون والخلق.

ألا فلنذكر نصاً واحداً من أقدم مصدر فى التصوف هو للسراج الطوسى (ت٣٧٨هـ) ثم نحيل القارئ إلى بقية المصادر التى ذكرت هذين الاصطلاحين ولواحقهما(١٧٥).

قال الطوسى: «قال بعض أهل المعرفة: العالم وجود من بين طرفىً عدم؛ لأنه موجود؛ كان عدماً معدوماً، ويصير عدماً معدوماً؛ ولا يشهده العارف إلا بعدم معدوم؛ فيجعل عند رؤية عدمه معرفة وجدانية خالقة. و«الجمع» لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق: قبل ولا كون كان، إذ الكون والخلق مكونات لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرفى عدم،

و«التفرقة» أيضا لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الكون والخلق، وهما أصلان لا يستغنى أحدهما عن الآخر، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد البارئ، ومن أشار إلى جمع بلا تفرقة، فقد أنكر قدرة القادر، فإذا جمَّع بينهما فقد وَحَّد، على ما قال القائل:

جَمَّعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّى بِهِ

وَفَرْدُ التَّوَاصلِ مَثنى العَدَدَ

يعنى جَمَّعت به وفَرَّقت عنى وفرد التواصل فى الجمع مثنى العدد فى التفرقة(١٧٦).

* * *

وإذْ نسوق النص بعبارة واضحة، يمكننا تخريجه بأن نقول إن العالم لما كان فى أصله موجوداً بين طرفى عدم، إذْ كان فى الأزل عدماً؛ ويصير فى الأبد عدماً؛ فأين هو «القوام» الذاتى الذى يكون له وهو فى الأصل وجود بين طرفى عدم؟!.. فكل ما كان موجود بين هذين الطرفين فلا قوام له بنفسه. ومن ثم، أدرك العارف شهوداً فى حال جمعه أن العالم فى رؤية عدمه، ينقل الرؤية نقلاً فيما يشبه لمح البصر إلى معرفة الخالق الواحد، ولا شىء يخلق تلك المعرفة فى قلب العارف غير تعلق اللطيفة الربانية فيه بإفراد المكوِّن.

وما دام الكون فى أصله وجوداً بين طرفى عدم، فليس أخلص فى دلائل التوحيد من الجمعية بالمكوِّن إفراداً ذاتياً واحدياً خالقاً. ولكن الجمع وحده بوصفه إستهلاكاً بالكلية فى الذات الإلهية، فيه جحود للبارئ، وما دام كذلك، صار التوحيد الذى هو فرد التواصل فى الجمع أصلاً لمثنى العدد فى التفرقة، ولنلحظ أن هذه الفكرة مهمة جداً، لأنها ستفيدنا فى «الجمع المفروق» فى وحدة الوجود.

ولا ننسى فى هذا الصدد أن نذكر قول الإمام الشاذلى لصاحبه الذى

كان كثيراً ما يسأله فى التوحيد فقال له: «إن أردت التى لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع فى باطنك مشهوداً»[١٧٧]، والمعنى فى هذا - والله أعلم - هو إن أردت التى لا يلومك فيها أحد، ليكن الفرق ظاهراً على لسانك مجاراة لإعتقاد الناس، فلا لوم مع التفرقة، ولا حساب مع الثنائية والاختلاف. ثم ليكن شهودك فى باطنك خاصاً بك وحدك، حيث الملامة كل الملامة فى هذا الشهود إذا ما خرج على الناس ولو كان جمعاً وإفراداً لا بأس منه فى عرف الحال. أو إن شئت قلت بعبارة أخرى، اعتقاد الثنائية فى الحالة الأولى، ورؤية الواحدية شهوداً فى الحالة الثانية. وهذه وتلك، أحوالُ يتقلَّب فيها العبد بين فرق وجمع فى مراجِل التجربة، والجامع والمفرق فى الحقيقة هو الله تعالى.

* * *

أفادنا السهروردى (ت٦٣٢هـ) من عوارف المعارف بقوله: وعبارات الصوفية فى الجمع والتفرقة كثيرة، والمقصود أنهم أشاروا بالجمع إلى تجريد التوحيد، وأشاروا بالتفرقة إلى الاكتساب، فعلى هذا لا جمع إلا بتفرقة، والجمع أصل والتفرقة فرع، فكل جمع بلا تفرقة زندقة، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل. وهم إذا قالوا فلاناً فى عين الجمع، يعنون استيلاء مراقبة الحق على باطنه، فإذا عاد إلى شىء من أعماله عاد إلى التفرقة، فصحة الجمع بالتفرقة، وصحة التفرقة بالجمع. فهذا يرجع حاصله إلى أن الجمع من العلم بالله، والتفرقة من العلم بأمر الله، ولابد منهما جميعاً..[١٧٨].

وظاهرُ من فقه الدلالة فى هذا النص، أن الجمع يشير إلى هُويَّة الله والروح، وتشير التفرقة إلى مشاهدة المباينة فى عنصر الإختلاف كتعبير عن الثنائية. ولا يمكن قبول الجمع كله لأنه زندقة وجحود، تماماً كما لا يمكن قبول التفرقة جميعها لأنها تعطيل لقدرة الخالق، فلا يبقى إلا أن يكون المقبول هو

المركب منهما وهو «الجمع المفروق» أو الهوية فى الاختلاف على حد تخريج «ستيس» وليس هو بالتخريج الذى يصيب كبد الحقيقة لو شاء!!..

-٣-

ولكن هل كان اصطلاح «الجمع المفروق» هو هو عينه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» بالمعنى الذى ذكره «ستيس»؟.. فى الحق أنه، مهما يكن من أمر الصحة فى آرائه أو أمر الخطأ؛ فإن الوجه المقبول منها - على ما يراه - هو الوجه الذى يجعل «وحدة الوجود» جزءاً لا يتجزأ من التجربة الصوفية ذاتها إذا نحن أردنا أن نفهمها على حقيقتها. ولم يكن «ستيس» بعيداً عن الصواب لما قال: «وأنا أعنى بتجربة وحدة الوجود، تجربة الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم، أو بين الله والروح، فإذا كانت هناك مثل هذه التجارب، فلسوف تكون تأكيداً قوياً لوجهة نظرنا القائلة بأن وحدة الوجود - لا الثنائية ولا الواحدية - هى العبارة الصحيحة عن التصوف»(١٧٩).

ومن ثم؛ فنحن نسأل: هل بالفعل كان مبدأ «الهوية فى الاختلاف» قدم تحليلاً وافياً لتجربة وحدة الوجود؟!.. أنا لا أعتقد هذا، وإنما الذى اعتقده هو أن اصطلاح «الجمع المفروق» من شأنه أن يخلع على تجربة وحدة الوجود تفسيراً أصوب وأدق من تفسير مبدأ «الهوية فى الاختلاف» شريطة أن نتعمقّ مفهوم الوحدة داخل إطار المضمون الذى يعتمل فى جوف التجربة ومنازلات الحال.

يريدُ الصوفية المسلمون بالجمع والتفرقة أن العبد إذا أثبت لنفسه كسباً ونظراً إلى أعماله فهو فى التفرقة، وهذه هى الثنائية، وإذا أثبت الأشياء بالحق فهو فى الجمع، وهذه هى الواحدية. ومجموع الإشارات ينبئ، فيما يقول السهروردى، أن الكون يُفَرِّق والمُكَوِّن يُجَمِّع؛ فمن أفرد المكوِّن جَمَّع، ومن نظر إلى الكون فَرَّق، فالتفرقة عبودية، والجمع توحيد، فإذا أثبت العبد طاعته

نظراً إلى كسبه فَرَّق، وإذا أثبتها للَّه جَمَّع، وإذا تحقق بالفناء (أى بالتجربة الصوفية) فهو جمع الجمع، ويمكن أن يقال: رؤية الأفعال تفرقة، ورؤية الصفات جمع، ورؤية الذات جمع الجمع(١٨٠).

وابن عربى كان ذكر فى اصطلاحاته، أن جمع الجمع إنما هو الاستهلاك بالكلية فى الله(١٨١)، فهو مقام آخر أتم وأعلى من الجمع، فالجمع شهود الأشياء بالله والتبرى من الحول والقوة إلا بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله وهو المرتبة الأحدية(١٨٢)، ومعناه: إذا كان الجمع هو أن يرى السالك جميع المخلوقات عائدة إلى أصلها، فيشهدها فيه، ولا يشهد غير الله، وتلك هى تجربة الواحدية الخالصة؛ فإن الجمع المفروق هو أن ينظر العبد بعد التحقق بمقام الجمع هذا، إلى الأشياء مرة أخرى بالله فيشهده فيها، بمعنى شهودها على أنها آثار الأسماء والصفات، وهى مظاهرها، فهى خلق بطن فيه الحق، والحق حق بطن فيه الخلق.. وتلك هى وحدة الوجود. قال الجرجانى فى اصطلاح «فرق الجمع»: «هو تكثُّر الواحد بظهوره فى المراتب التى هى ظهور شئون الذات الأحديّة، وتلك الشئون فى الحقيقة إعتبارات محضة لا تحقق لها إلاَّ عند بروز الواحد بصورها». وفرق الجمع هذا، أو الجمع المفروق، يختلف عن الفرق الأول، الذى هو الإحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليقة بحالها؛ لأن هذا الفرق الأخير فيه تعطيل لقدرة البارى سبحانه وتعالى.

ولعدم استمرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع والتفرقة، فلا يزال يلوح له لائحُ الجمع ويغيب إلى أن يستقر فيه بحيث لا يفارقه أبداً، فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع، ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة، بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع، وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة، وتسمى هذه الحالة الصحو الثانى، والفرق الثانى، وصحو الجمع؛ وفرق الجمع؛ وجمع الجمع، وهى أعلى رتبة من الجمع

الصرف لإِجتماع العينين فيها؛ لأن صاحب الجمع الصرف غير متخلّص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلّية. قال القاشانى: ألا ترى أن جمعه فى مقابلة التفرقة متميز عنها، وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة؛ فلا تقابل تفرقة، ولهذا سميت جمع الجمع(١٨٣).

وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة، على ما قال الجرجانى: أن يشهد قيام الخلق بالحق، ورؤية الوحدة فى الكثرة، والكثرة فى الوحدة من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر(١٨٤)، ولا يقدح المخالطة مع الخلق فى حاله، بخلاف صاحب الجمع الصرف، فإن حالة ترتفع بالمخالطة والنظر إلى صور أجزاء الكون. وصاحب جمع الجمع، أو الجمع المفروق، لو نظر إلى عالم التفرقة لم يرَ صور الأكوان إلا آلات يستعملها فاعل واحد، بل لا يراها فى البين، فيجمع كل الأفعال وكل الصفات فى صفاته، وكل الذات فى ذاته(١٨٥).

* * *

من ذلك ترى؛ أن اصطلاح الجمع المفروق هو الذى يُفسِّر لنا تجربة وحدة الوجود، بعكس مبدأ «الهوية فى الاختلاف»، الذى يأخذ من الواحدية النصف؛ ومن الثنائية النصف الآخر، ومع ذلك لا يقدم تفسيراً دقيقاً للتجربة الدالة على تبرير وحدة الوجود.

على أن اصطلاح الجمع المفروق ينطلق من كمال، فهو يأتى بعد مقام الجمع الصرف؛ وبعد مجاوزة مراحل التلوين فى «الهوية فى الاختلاف»، فلا يتطرق إليه سُكر ولا تصيبه تفرقة وتعطيل، فإذا اكتمل هذا المقام، جاء ليكون دليلاً على تجربة الوحدة الوجودية على الحقيقة.

ولا يقال إن الثنائية تنمحى تماماً من الوجود فى حال الجمع المفروق؛ لأن معنى انمحاء الثنائية هو الزندقة بعينها، إذْ كان الجمع الصرف - كما تقدم -

يورث الزندقة والإلحاد ويحكم برفع الأحكام الظاهرية، كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق. والجمع مع التفرقة، أى الجمع المفروق؛ يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية. ومن أجل ذلك قالت المتصوفة: «الجمع بلا تفرقة زندقة. والتفرقة بلا جمع تعطيل. والجمع مع التفرقة توحيد». ولما كان الجمع وادياً ينصب إلى بحر التوحيد، جاز لصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كل أثر ظهر فى الوجود، وكل فعل، وكل صفة وأثر، لانحصار الكُلّ عنده فى ذات واحدة. فإن الذى يحصل هو أن حكم التجربة يقضى على العارف بتلاشى الآثار تماماً من تجربته لاستغراقه هو فى ذات واحدة مع بقائها هى فى ذاتها. فالتجربة هى المعيار؛ والتجربة هى المقياس، والتجربة هى الإحساس بكل تحقق يتحقق فيه العارف فى منازلات الحال. قال الوزير لسان الدين بن الخطيب المقتول (ت٧٧٦هـ): «المعرفة: مقام يأتلف من «جمع مفروق»، وأُفول وشروق، وسل عروق، ورد مسروق، حتى يذهب الكيف والأين، ويتعين العين، فيجمع العدد ويجمل، وينحى السِّوى ومع ذلك لا يهمل»(١٨٦).

لاحظ قوله: أُفول وشروق، لكأنه يريد أن يقول إن المعرفة مقام يتكون فى حال التجربة الصوفية من «جمع مفروق» هو إذا شئنا أن نحدده قلنا: الفناء والبقاء، أو إن شئت قلت: هو الغيبة والحضور؛ لكن لا هذا ولا ذاك يتم بغير المنازلات الروحية ومعاناة المجاهدة المكنَّى عنها بقوله: «وسل عروق». فإذا ما ذهب الكيف والأين، وصارت العين واحدة، جمع التعدد والكثرة فى عين واحدة، عند ذلك يُنحَّى السِّوى فى المشاهدة، فإذا الحق هو الخلق وإذا الخلق هو الحق. وليس المراد بتنحية السوى إهماله، وإنما المراد يعنى أن التحقق هاهنا بالوحدة الذاتية مع الحق إنما هو شىء تفرضه فرائض التجربة، فليس فيه فناء فى ذاته.

إذا كنا قد أطلنا فى عرض آراء «ستيس»، فلأنـها إطالة لا نحسبها تخلو من فائدة. لقد كانت ولا زالت فكرة «وحدة الوجود» فكرة غامضة أمام وجهة النظر العـقلية بمقـدار غمـوضهـا أمام المدارك الذوقـية حـيث لا مقنع للعـقل بتحصيل هذه المدارك أو تعليل الحلول المقبولة من الناحـية الكشفية، فلا العقل قانع بتـحصيل الإحالات الكشـفية، ولا الكشف قـادر على أن يمد العقل بمدد الحلول المقبولة لتفـسير وجاهة هذه الفكرة من ناحيتهيـا، النظرية والعملية، أما وجهـة النظر التى يقـول بها «ستـيس» فى محـاولة تحليل فكرة وحـدة الوجود باعتبارهـا «هوية فى اختلاف» فهى بلا شك وجهة نظر مـقبولة لدينا، وإن كنا نختلف معـه فيها فنعوِّل على مضـمون التجربة الروحية ولا نجـد غضاضة فى الاعتـماد عليـها حين نرى أن اصطلاح «الجـمع المفروق» أولى بالاهتـمام من مـبدأ الهـوية فى الاختـلاف تفسـيراً لـوحدة الوجـود عند فلاسـفة الصـوفيـة المسلمين، وفى مقدمتهم ابن عربى، خلافاً لما كان قاله أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عـفيفى حين أراد إلتـماس التصـوف الفلسفى من أقـوال ابن عربى، فجـعل من وحـدة الوجود عنده فكرة فلسـفيـة خالصـة معـزولة عن التجـربة الصوفـية مما ينتفى مـعه قيـام وَحْدَة الوجود على الـتجربة فى ذاتهـا، ليصح له إثبات أوجه الشبه القائم بين ابن عربى وأفلوطين..

قال الدكتور عفيفـى: «إن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى سابقة على التـجربة الصـوفيـة لا العكس، بمعنى أن الوحـدة ليـست شيـئاً «يحـصل» فى التجربـة؛ أو أن القول بوحدة الحق والخلق شىء «يُسْتَنْتَج» من التـجربة. بل إن العكس هو الصحيح: وهو أن التجربة الصوفية يمكن استنتاج إمكانها من فكرة - أو قضية - وحدة الوجود. ثم قال مـستطرداً: لا يقوم مذهب وحدة الوجود إذن على التـجربة الصوفـية، بل يقـوم إمكان التجـربة على المذهب، وهذا هو موقف أفلوطين أيضاً..»(١٨٧).

ونحن بالطبع لا نقبل من الدكتور عفيفى مثل هذا التخريج - رغم تقديرنا لجهوده الممتازة فى التصوف على وجه العموم، وابن عربى على التخصيص - لا نقبل منه تخريجه هذا، لأن التجربة نفسها تنقضه، ولا يقوم شاهد واحد من شواهدها تدليلاً على صحته، فهو بالإضافة إلى أنه يتعارض كُلِّية مع ما كان ذكره من آراء أخذ بها فى كتابه: «التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام»(١٨٨)؛ لا يقدم تحليلاً شافياً لمضمون التجربة يرضى طبيعة الشغف المتلبِّس فى ضمير الصوفى حين يعتقد وحدة الوجود، على أن يكون اعتقاده هذا صادراً عن تجربة خاصة وحالة ذاتية فريدة مرهونة بعصمة التوفيق والعناية الإلهية.. لقد أراد أستاذنا إثبات أن فلسفة المتصوفة - كما ظهرت عند ابن عربى والسهروردى الحلبى وابن سبعين - إنما هى نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق. ويلزم من هذا - فى رأيه الذى كان مال إليه وأخذ به - أن تكون التجربة الصوفية سابقة فى وجودها على حركة العقل التفسيرية هذه. لأنه رأى تؤيده الوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم؛ وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولاً؛ فلمَّا تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته، أى حاول أن يجعل من تصوفه تأييداً لفلسفته ومن فلسفته تفسيراً لما شاهده فى «حاله». وكذلك فعل ابن عربى لما حاول أن يجعل من فلسفته تفسيراً لتجربته الروحية، فكأن التجربة الروحية أسبق من الفكرة الفلسفية بكل ما يجئ فيها من حركة العقل التفسيرية(١٨٩).

هذا رأى كان قَرَّره - أستاذنا - فى موضع، ونقضه فى موضع آخر من نفس الكتاب حين قال: «كانت قضية وحدة الوجود نقطة الإبتداء فى مذهب ابن عربى، وجاءت التجربة الصوفية لتحققها وتشهد بصحتها، وذلك لأنه لمَّا حاول أن يتغلَّب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة، وجد بطريق

الذوق الصوفى - تأييداً لرفع هذا التناقض، فأحالَ منْ لا يفهم كلامه على الذوق الصوفى كما هو شأنه دائماً فى مثل هذه المواقف»(١٩٠).

ومعنى هذا؛ أن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى أسبق من التجربة الصوفية فيما يرى الدكتور عفيفى، مما لا يكون معه أنه قد وضع التجربة ومضمونها الذى تصدر عنه فوق الفكرة الفلسفية التى أراد أن يستخرجها من تراث ابن عربى الروحى؛ وهذا خطأ فى المنهج غير مقبول لدينا، لكأنه كان مطالباً باستخلاص الفكرة الفلسفية وأشباهها ونظائرها عند ابن عربى وغيره من فلاسفة الصوفية، أو استخلاصها من الفلاسفة الخُلَّص المتقدمين عليه، ليصح له إبراز التصوف الفلسفى بأى وجه من الوجوه يفرضه البحث العلمى، ولو كان على حساب التجربة الروحية والخبرة الذاتية التى يعانيها الصوفى فى منازلات الأحوال.

ولقد سبقت الإشارة بأن علاقة «الهُويّة فى الاختلاف» الدالة على وحدة الوجود، إذا نحن طبقناها على ابن عربى من منطلق أن الإثنينية ظاهرة عنده، وجدناها تدل على صميم التجربة الصوفية دلالة قاطعة، هى منها وليست خارجة عنها ولا سابقة عليها، بل تحصل فى التجربة ذاتها، وهل كان اصطلاح الجمع المفروق إلاَّ تحقيقاً خاصاً يبلغه العبد فى عين التجربة لا خارجها؟!!.. ولو صح ذلك، فإن وحدة الوجود عندئذ ليست مجرد نظرية عقلية بعيدة تقوم على أساس التجربة؛ بل هى - فيما يرى - «ستيس» ونوافقه نحن على ما يرى - نسخة طبق الأصل من التجربة ذاتها. هى بالطبع، وصف مباشر يتضمن الحد الأدنى أو المستوى الأدنى من التأويل، لكنه لا يتضمن المستوى الأعلى من البناء العقلى للنظرية الفلسفية(١٩١)، وإذن، فلن ينتج البحث فى التصوف على التعميم، والإسلامى منه على التخصيص، نتائج صحيحة إذا هو أسس على هذه الوجهة الخاطئة، التى تتغافل عن «مضمون» التجربة

الصوفية وتتمسك بأشكال الأفكار الفلسفية لتبحث عَمّاً هو موفور فيها من مؤثرات الفلاسفة، ومن تشابه هو عرضة للخطأ وعدم التقويم الصحيح إذا نحن غفلنا - عن عمد - شواهد المضمون.

-٥-

ولربما كانت محاولة «ستيس» لتبرير وحدة الوجود بمقولة «الهُويَّة فى الاختلاف» قريبة الشبه بمحاولة «نيوكلسون» فى تحليله لحالة «الوجد» أو «الفناء الصوفى»؛ حين وصفها بأنها تتضمن أمرين متناقضين؛ الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق. والثانى؛ الشعور بأن وجوده سار متغلغل فى جميع الخلق. وكل من هذين الطرفين يؤدى إلى القول بوحدة الوجود من طريق يخالف طريق الآخر. فإن القول بوحدة الوجود فى التصوف الإسلامى على حد عبارة «نيوكلسون» يرجع إلى عاملين(١٩٢).

العامل الأول: شعور الصوفى فى حال وجده وفنائه بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق. ونريد أن نقف قليلاً عند هذا العامل لنرى الدكتور عفيفى يصف التجربة الصوفية عند ابن عربى بما لا يزيد على ما ذكره «نيوكلسون» فى ذلك العامل. فإن التجربة الصوفية حالٌ: «تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق من غير أن يحلّ أحدهما فى الآخر أو يصير أحدهما الآخر بأى معنى من معانى الصَيرورة، إذْ لا حلول ولا صيرورة هناك...»(١٩٣)؛ ومن هذه العبارات الأخيرة يتبين لنا أن التجربة سابقة على الفكرة؛ أى أن التجربة التى هى حال تتحقق فيها «الوحدة الذاتية بين الحق والخلق» إنما هى تجربة سابقة ومتقدمة على فكرة وحدة الوجود بوصفها فكرة فلسفية.. فأفرض أن التجربة هاهنا مفقودة؛ فهل يمكن للمتصوف - كائنا ما كانت توجهاته ونزعاته - أن يعتقد الوحدة الوجودية، أو أن يشهد لهذه

الوحدة أثراً ووجوداً بمقدار ما يكون عليه الحال وهو خائض لعباب التجربة حاضر فى أعماقها؟!.. أنا لا أعقل كيف نُجرِّد الصوفى من تجربته الذاتية الخاصة، لنذهب فتفتش عن الأفكار الفلسفية الخارجة عن نطاق المضمون، الذى من شأنه أن يُثورِّ التجربة الروحية، ويقيم فيها فتيلاً من التوهج والحيوية لا يقام بغير المضمون؛ ولا يتسنى قيامه مطلقاً والتجربة هكذا أمامنا راكدة بغير تثوير!!.

أما العامل الآخر الذى يذكره «نيوكلسون»؛ فهو فهم الصوفى للتنزيه، حسبما عَرَّفه المتكلمون، فهماً أدىَّ به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شىء فى العالم. وبهذه الطريقة كاد الصوفية والمتكلمون يجعلون من الإسلام مذهباً فى وحدة الوجود، وإن كان التصوف يمتاز عن مذاهب الكلام فى أنه أوسع المجال لوجود علاقات شخصية بين العبد وربه(١٩٤). وربما شغلتْ رسومُ الشريعة والعقائد المقرَّر المسلمَ عن الوصول إلى مقام القرب من الله. ولكن الصوفى الذى حظى بهذه المنزلة، قد يتشبث بعقيدته وشريعته إذا أراد، ويرى فيهما بعض مظاهر الحقيقة التى كشفها الله له فى قلبه.

وبمقتضى ما يذكره «نيوكلسون» فى صدد تحليله للوجد الصوفى أو حالة «الفناء»، يلوح أنه تحليل قد يتفق مع محاولة «ستيس» فى إطلاقه مبدأ «الهُويَّة فى الاختلاف» على مذهب وحدة الوجود. ولعلَّ القول بالتنزيه المطلق لله عن جميع صفات الخلق فيه ضرب من الثنائية والاختلاف أو فيه ضرب من إعتقاد التفرقة. أما «الشعور» بأن وجوده تعالى سار ومتغلغل فى جميع الخلقِ؛ فقد يكون فيه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» أى وحدة الوجود أو هو الجمع المفروق. وإذا نحن تأملنا كلمة «الشعور» هذه، فعرفنا أن الشعور يتغير ولا يثبت، وأن العبد فى حال الفناء لا يفنى فناء كاملاً، ولا يكون شعوره

بالفناء كاملاً وهو مُقيِّد بقيود الحياة، فإذا عرفنا هذا يلزمنا أن يكون فى الشعور هُوَّة فاصلة تشى بعنصر الاختلاف.

من هذه الناحية؛ ربما كانت محاولة «ستيس» قريبة من محاولة «نيوكلسون»؛ ومما هو جدير بالإشارة أيضاً أن وصف «نيوكلسون» لحالة «الفناء الصوفى» بأنها تتضمن تناقضاً بين أمرين، أحدهما «التنزيه لله عن جميع صفات الخلق»، والثاني: التشبيه الذى يفرضه الشعور بأن وجود الله سار ومتغلغل فى جميع الخلق.. أقول؛ إن ما هو جدير بالإشارة والتنويه هنا أن نذكر أن وصف «نيوكلسون» لهذه الحالة بالتناقض إنما هو وصف لا يخلو من تعسف فى دلالة التخريج، فليس فى الأمر كله تناقض؛ لأن التناقض قد يصح لو أنك وضعت وجوداً مماثلاً لله يقابل التنزيه، وقست شعور التشبيه بمقياس العقول المجردة عن معوان الذوق والمكاشفة، أمَّا وقد تختفى الموجودات كلها فى تجربة «الفناء الصوفى»، فلا تصح المماثلة والمقابلة فى ظلال التنزيه ولا يتسع الوجود الحق إلاَّ لواحد؛ فليس فى الأمر تناقض، بل فيه الوحدة الخالصة.

* * *

إن التعمق فى أصول النظرية الإسلامية التى تقول بالثنائية بين الخلق والخالق، إنما هو تعمق فى المدلول الواحدى إذا نحن وصفنا الثنائية - فيما سبقت الإشارة إليه - بأنها سُلَّماً أميناً للواحدية لا تفترض فى الأصل وجوداً مقابلاً لوجود الله. ولكن الله هو الخالق، بمعنى هو الموجد لسائر المخلوقات، فلولاه لما كان لها وجود ولا خلق، ومن هاهنا يكون الشعور بأن الوجود الإلهى سار متغلغل فى جميع المخلوقات، هو الشعور الذى تفرضه وحدة المنهج ووحدة العقيدة ووحدة التصور فى تلقى الأمر كُلَّه من الله. فإن الأصل الذى ظهرت منه الموجودات موجود واحد فى الحقيقة، وعين الاعتقاد فيه هو عين الوحدة البادية أو الخفية بينه وبين مخلوقاته، لأنها وحدة منه هو أفاضها

على الخلق من وحدانيته. فوصف التناقض هنا لا ينطبق على مثل هذه الحالة. ولو أنك نظرت إلى الصوفى - وهو من المخلوقين - فى حالة الفناء، وجدته متحققاً بالوحدة الذاتية مع الحق، فيما لا يدع للموجودات مقابل على الإطلاق لفكرة الله المنزه عن جميع المخلوقات.

والصوفى فى حال فنائه لا يرى للمخلوقات وجوداً، وإن كان، فهو وجود الله تعالى الواحد الأحد فى هذه الحالة - حالة كونه متحققاً بالوحدة الذاتية معه - الذى به يكون للخلق وجود: حالة يشعر فيها الصوفى بتضاعف الشعور بالقيومية الإلهية القابضة على كل شىء، فالأمر كله لله من قبل ومن بعد؛ وكّل الأمر كُلُّه منه وإليه فى البدء والمنتهى.

أضف إلى هذا - وهو مما لا جدال فيه - أن منظومة القيم فى الإسلام، والتى تبنأها الصوفية وتعمقتها خبراتهم الذواقة تعمقاً فعلياً ففلسفوها بتوجهاتهم الروحية إنما هى منظومة كُليَّةٌ صادرة عن الله، متجهة إلى الله، صائرة إلى الله فى نهاية المطاف؛ وهى محكومة بأحادية التصور والإعتقاد، ومضبوطة بوحدة المنهج فى العمل والتسليك. فإذا كانت النظرية الإسلامية تُقِّر «الثنائية» بين الخالق والمخلوق، فإنها فى وحدة المنهج ووحدة التصور تُفْرد الله ولا شىء معه. فكأنما الوقوف عند الثنائية بمفردها بلا مجاوزة يجيئ كما لو كان ضرباً من التعطيل، مثلما يكون التصور للألوهية بغير تكليف من العبودية واكتساب الأعمال الصالحة يأتى كما لو كان زندقة وجحوداً. وكل هذا يدور فى فلك اصطلاح «الجمع المفروق» لو أردنا توثيقه بالمضمون الذى يغذيه. وإذا صرفنا النظر عن هذا كله أو بعضه، وجدنا أن وحدة الحقيقة قائمة بادئ ذى بدء، فالعالم المخلوق من الله، المتجه إليه تعالى، الصائر فى نهاية مطافه إلى الله، إنما هو عالم عقد الاستخلاف فيه قائم على تلقى الهدى من الله؛ والتقيد بمنهجه فى الحياة، فكل ما يدور فى هذا العالم وجوداً وعدماً،

فهـو من الله، وإلى الله. فالحقيـقة إذن واحدة، ولا شىء يَدلُّك على وحـدتها غيـر أن تعلم أن مـفرق الطريق فى هذا العـالم: «أن يسمع الإنسـان ويطيع لما يتلقاه من الله، أو أن يسمع الإنسان ويطيع لمـا يمليه عليه الشيطان. وليس هناك طريق ثالث.. إمـا الله وإما الشيطـان. إما الهدى وإمـا الضلال. إمـا الحق وإما الباطل. إمـا الفلاح وإما الخسـران.. وهذه هى الحقيـقة التى يعبر عنهـا القرآن كله، بوصفها الحقيقة الأولى التى تقوم عليها سائر التصورات وسائر الأوضاع فى عالم الإنسان»(١٩٥).

وهذا هو مـوطن «الثورة فى القـرآن»، وهو مـوطن الثورة فى مـضمـون الدين الإسـلامى؛ وهو هو كـذلك موطـن الثورة فى التـجـربة الصـوفيـة: أن يتحول الكل إلى واحد، وأن يجمع العدد ويجمل، وأن تكون الوحدة هى هى الأصل - كما هى كذلك بالفعل - لكل هداية، ولكل حقيقة، ولكل فلاح.

ألاَ.. فَلْتركُد التجربة الصوفية إذا ركد فيها هذا المضمون، وتغور ثورتها بغيـر معوان منه فى كل حين؛ ولا هى غارت ولا هى ركـدت إذا شهدنا فيـها موطن الثورة وموطن المضمون.

فى المبحث الرابع

التجربة الصوفية واللغة

التجربة الصوفية واللغة

(١) الفرق بين التجربة في ذاتها، والأقوال التأويلية والتفسيرية لها - التعبير عن «الحال» بعد الوصول إليه شرك. (٢) الفرق بين الوجود العيني والوجود اللفظي الدليلي - التجربة، وأذواق العارفين - خاتمة.

-١-

وفى اعتقادى أنا، أن حالة الفناء الصوفى تُشكِّل مضمون التجربة الصوفية، كما تُشكِّل محورها الأساسى الذى تدور عليه تجارب الصوفية أجمعين؛ وما تسفر عنه هذه التجارب من مقالات وشذرات ومعارف ونظريات، فلئن كان «نيوكلسون» قام برد وحدة الوجود إلى حالة الفناء الصوفى، فليس من المستغرب - من بعد - أن تكون وحدة الوجود هى مضمون تلك الحالة الصوفية وهى محورها التجريبى الباطنى الخاص؛ شريطة أن تفسر بدلالة الاصطلاح الذى يدل عليها، وهو «الجمع المفروق»، وبالكيفية التى وضعها له عارفوه.

وإنَّا لمستطيعون أن نحدِّد إدراك الصوفى للوحدة وفق تجربته الباطنية بطريقة نعلمها ويعلمها معنا كل باحث فى هذا الفن من حيث هو فن له منهج واضح ومعالم محددة لا يختلف على عمق الرؤية فيهما إثنان. وإنَّا لمستطيعون كذلك، أن نشرح ما وراء «مضمون» هذا الإدراك، وتبريره إذا وجدناه عند الصوفى على ما هو عليه.. فالوحدة التى يحسها المتصوف هى وحدة قد تعجز «اللغة» المعينة أن تدركها، لأن اللغة موضوعة لوصف الأشياء الواقعة بالفعل؛ وهى حين تصف وجوداً كائناً ما كان على الحقيقة، قد لا تؤدى الغرض المطلوب بما هو فى الحقيقة موجود فى المساحة الوجدانية المجعولة له. لكأنما كان الوجدان الشاعر شيئاً، ثم ما يأتى من لغة مكونة من كلمات وحروف وضعت لوصف ما يعتمل به مثل هذا الوجدان شىء آخر.

هذا الفرق هو عينه الفرق بين التجربة فى ذاتها، وبين الأقوال التأويلية والتفسيرية لمثل هذه التجربة. فالعلاقة التكافؤية بين الطرفين مفقودة؛ وهى

لأجل هذا توحى بالتناقض البادى فى عـدم إدراك الوحدة فى الموجودات. فلو كانت هناك علاقة تكافؤية بين التجربة فى ذاتها، وبين اللغة التى يتم التعبير بها عن التجـربة الشاعـرة، ما صح وجود التـناقض الظاهر. وإنما التناقض الظاهر شىء يرتد فى أول مـقام إلى عـجز اللغـة أن تؤدى ما يمكن تأديتـه من وظيـفة داخلية. فـالجملة اللغـوية المؤلفة من عـدة كلمات وكل كلمـة مؤلفـة من عدة حروف ليست هى واقع التجربة فى ذاتها.

مسـاحة الفـاعلية فى التـجربة ذاتهـا شىء، والقول يقـال عن أوصافـها وأشراطها وخصـائصها شىء آخر.. أو «اللقاء المباشـر بالوجود العينى شىء، ثم اللجوء إلى «الأقوال» التى قيلت عن ذلك الوجود شىء آخر»(١٩٦).. فى الحالة الأولى يكون إدراك الوحـدة على الحقيـقة، وفى الحالة الثـانية، أعنى فى القول الذى يقـال عن أوصاف التجربة وأشـراطها وخصائصهـا، وما يمكن أن تُفَسَّر به وجودها عند الصوفى، وتؤول - من ثم - حقـيقتها، فهو شىء قَلَّ أن ندرك فيه الوحدة على ما هى عليه: حالة باطنية فى وجدان صاحبها أو نتحقَّق من وجودها على الإطلاق.

وكلمات اللغة وحروفها لا تصـور كُلِّيَّة الشعور الوجدانى لا فى الجملة ولا فى التفصيل، لأن الكلمات فى كل لغة من اللغات هى الكلمات، وليست شيـئاً أزيد من وصفـها بالكلمات، أعنـى ليست شعـوراً ذاتياً خاصـاً يخفق به قلب وينبض له وجدان.

هَبْنى زَعَمْتُ لك قولا على سبيل المثال: «إننى أحبُّك»، وهَبْنى كُنْتُ فى قـولى صادقـاً.. فـمن أين لك التـأكـد من صحـة قـولى هذا؟، ومن أين لك بكشف النقاب عن المساحـة الداخلية التى تحتوى عليـها اللفظة، ولو كان لفظ بها أصدق الصادقين؟!

* * *

المساحة الشعورية الوجدانية الداخلية النابضة بالحب إنما هى شىء، ثم القول المعبر عنها، والواصف لها شىء آخر يرتد إلى تعبيرات اللغة. وفى تعبيرات اللغة يمكنك أن تلمح التناقض فتقر بعجز الأداء، لكنما الأمر مختلف فى هذه المساحة الشعورية الداخلية، ففيها وحدها يمكن أن يدرك الصوفى أحادية الوجود، وأحدية الخالق تعالى، ولا يستطيع - مع ذلك - أن يعبر بلغة وضعية متعارفة عن شعوره الشاعر بالوحدة الحقيقية ولو كان فى شعوره هذا صادقاً؛ ولو كان لوصفه لتجاريبه وأذواقه أصدق الصادقين. إنما الترجمة عن المساحة الشعورية الوجدانية الداخلية تأتى إشارة وإيماءً لا تتكيَّف بألفاظ اللغة - كما قال الحلاج شعراً(١٩٧):

حُبِّيَ لمولاى أَضنَاني وأَسْقَمَنى
فكَيْفَ أَشكُو إِلى مَوْلاَى مَوْلائى
إِنى لأَرْمقُهُ وَالقَلْبُ يَعْرِفُهُ
فَما يُتَرْجِمُ عَنه غَيْرُ إِيمَائى

فهذه الترجمة الشعورية لا تزال فيها الهوة سحيقة بين ما ينبض به وجدانه من قوة وفاعلية وحياة، وبين ما يعبِّر به للآخرين عن مقدار المعاناة التى عاناها فى حياته، لكن إدراكه للوحدة شىء لا شك فيه، إنه الشىء الذى يرتد فى المقام الأول إلى التجربة فى ذاتها. وإننا لنلمح الفارق بين التجربة فى ذاتها وبين العبارات التى تترجم عن تلك التجربة فيما يذكره «الهجويرى» عن «الحلاج» لما قال مُفسِّراً كلماته: «ذلك أن الله إذا أكرم عبداً بشهوده، وحاول هذا العبد أن يصف ما رأى وهو فى فرط وجده، جاءت كلماته غامضة، وخاصة إذا عبر عن نفسه فى عجلة وشدة إعجاب؛ تماماً كما عبر الحلاج..»(١٩٨)، ثم يحاول إلتماس العذر للحلاج، والدفاع عنه من واقع أن

التجربة شيء مَرَّده إلى صحة المعنى ولو أخطأ صاحبها فى التعبير. فـفرقٌ، وفرق كبير، بين أن تكون التجربة صحيحة ويجيئ معناها فى ذاتها مستقيماً، وبين محاولات التعبير عنها وهى عرضة للخطأ والإنكار.. قال: «وبعض أهل السنة ينكرون عليه (أى الحلاج) أقواله التى تشير بالإمتزاج والإتحاد، ولكن خطأه فى التعبير وحده، لا فى المعنى؛ لأن من غلبته النشوة على أمره لا قوة له على دقة التعبير؛ وزد على ذلك أن المعنى المقصود من التعبير قد يصعب فهمه، لذلك فإن الناس قد يجهلون مقاصد الكاتب، وهم بذلك لا ينكرون المعنى الحقيقى الذى أراده، ولكن ينكرون الفكرة التى كَوَّنها لعقولهم عَمَّا أراد الكاتب أن يقول»(١٩٩).

* * *

فالمعنى الحقيقى لا يزال كامناً فى بطن التجربة، فإذا جاء التعبير عنه بلغة العقل واللفظ، قد تكون الفكرة المكوَّنة فى عقول الناس عنه موضعاً للإنكار، ومرد هذا إلى جهل مقاصد الكاتب المعبر عن تجربته الصوفية، فإن الناس لو علموا كنه تلك التجربة لغفروا له خطأ التعبير وفطنوا إلى المعنى الحقيقى فى جوفها.. ولم يكن ابن عربى مخطئاً حين غلق باب الجهل بطبيعة التجربة الصوفية غلقاً محكماً لا يتأتى للجاهلين أن يخوضوا فيه؛ فذكر فى «الرسالة الغوثية»: أن الإتحاد حال، وأن من آمن بالاتحاد الذاتى قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد «التعبير عنه» بعد الوصول إليه فقد أشرك. وما ذكره فى كتاب «الجلالة» من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته فى مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذى يكون بين الموجودين، فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خالصاً اتَّحد به، فإنه محال(٢٠٠).

فقول ابن عربى إن الاتحاد حال، يعنى أن الاتحاد تفرضه التجربة، فهو حال يحصل فى عين التجربة لا قبل وقوعها، فإذا حصل قبل وقوع التجربة، كان كفراً، وإذا حصل الاتحاد بعد وقوع التجربة وأريد التعبير عنه بعد الوصول، كان شركاً. ولا الكفر ولا الشرك مما يقع فيه العارفون بالله، لأن مرادهم من الاتحاد - إن وجد - غير مراد سواهم منه؛ مرادهم شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود، وهذا شىء تحتمه لوازم التجربة الصوفية.

ولك أن تخوض التجربة مثلما خاضوا لترى أن فى هذه التجربة الروحية التى يبلغها الصوفى بمعاناته الداخلية عصمة الثقة بما يدرك، وبما يصل، وبما تنكشف له فيها حقائق الأشياء، وهو - من بعد - لا يعبأ بما تجئ عليه اللغة من ألوان التناقضات وصنوف المتناقضات؛ لأنه يدرك الوجود مباشرة بغير تعويل على لغة تقال؛ يلجأ فيها إلى زخرفة القول دون أن يحيط إدراكاً بالمعانى الباطنة كما هى موجودة بالفعل، وكما شاء إدراكه أن يدركها على حقيقتها. وهو إذا اضطر إلى استخدام اللغة للتعبير عن مداركه الباطنية، يجىء إدراكه شيئاً (وهو مضمون التجربة)، ثم تجئ لغته شيئا آخر، (وهو كل ما يقام على المضمون من شروح وتفسيرات). وهذا، وذاك، لا يلغى على الإطلاق قولنا بإدراك الصوفى للوحدة إدراكاً حقيقياً؛ هكذا يكون حال الصوفى فى إدراكه للوحدة بغير كلفة ولا مشقة ولا إعنات لعقل يعجزه على الدوام قلَّة الإدراك. ومنه ما قاله الحلاج: «التوحيد خارج عن الكلمة حتى يُعبَّر عنه»(٢٠١).

وكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة - كما قال النفَّرىّ - ولما كانت اللغة مصبوبة فى قوالب العقل، وكان الصوفى بالضرورة يعيش فى العالم

المكانى - الزمانى حيث قوانين المنطق؛ ثم لما كانت تجربته تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهى من تجربته، ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير، من خلال عملية تَذكُّر لها؛ تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات، وهنا يتهم اللغة بالقصور، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه(٢٠٢).

* * *

فإذا شئنا نقل هذا التصور إلى مفاهيم القدماء من حيث الفارق بين الوجود العيني للحالة وبين الوجود اللفظى الدليلى المُعبِّر عنه وبه عن تلك الحالة العينية الواقعة فى بطن التجربة؛ جاء الوجود اللفظى اللسانى قاصراً فى ذاته عن التعبير عن الوجود العينى، فلكأنما كان الاسم الواقع للتجربة يخوض عبابها الصوفى ويتوغل فيها إلى أعمق الأعماق، هو وجوداً غير التسمية، تماماً كما يكون الفرق ظاهراً بين الوجود العينى الأصلى الحقيقى، وبين الوجود الذهنى العلمى التصورى، ثم بين الوجود اللسانى اللفظى، هذا الوجود اللفظى اللسانى لا يتسع لنقل الوجود التصورى الذهنى؛ لأن وجود الأذهان لا يعطينا تصوراً قائماً بذاته عن وجود الأعيان، ومن ثم وقع النقص فى قلة إسعاف اللغة عن أن تؤدى نقل محتوى التجربة إذا هى كانت - وفق هذا التصور - وجوداً عينياً، لا يفارق الأعيان إلى الأذهان ولا يمكن التعبير عنه من الذهن إلى اللفظ؛ أو من الحالة الواقعة إلى بيان العبارة بالكيفية التى عليها مضمون الحالة.

وليس معنى ذلك هو إِنعدام التعبير مطلقاً عن التجربة.. وإلا لكانت اصطلاحات الصوفية وعباراتهم لا قيمة لها، وإنما يعنى هذا أن كل ما لا يمكن التعبير عنه يستحيل نقل مضمونه إلى الغير، مع توافر الإحساس به إذا وجب التذوق. ولما سئل الغزالى - طيِّب اللَّهُ ثراه - عن العلوم الباطنة التى تحصل

فى التـجربة.. كيف هى؟!، أجـاب السائل بقـوله: يا ولدى!.. سألت أسـئلة بعضها لا يكيف بالقول ولا بالكتـابة، لأنه ذوقى، وكل ما كان ذوقياً لا يكيف بالقـول ولا بالكتابـة، فلا تعلمـه إلا إذا وصلت إليـه، وما مـثلك فى ذلك إلا كمثل من جـهل الحلاوة أو المرارة مثلاً، وأراد أن يكيفه بمجـرد القول والكتابة فلا يقدر عليه ألبتة(٢٠٣).

ومن الأمثلة التى ضربها تدليـلاً على أن علوم الذوق الباطنة لا تحيط بها الأقوال والعـبارات ولا تكيفهـا الألفاظ، لأنها «مضـمونة» فى التجربة الحـية، مثال قال فيه: هَبْ أن «عنيناً» كتب لأحد عرف لذة الجماع يسأله عنها.. كيف يجدها؟!.. فـماذا عساك تراه واصـفاً له طبيـعتها إلا أن يكون قـوله: هذا أمرُ ذوقيُ لا تعرفه إلا إذا وصلت إليه،... وإلا فلا يكيف بالقول والكتابة.

لكأنما الغـزالى يريد أن يقـول إن اللقاء المبـاشـر لإدراك الوجود العـينى شىء لا يدرك بمجرد القـول الذى قيل عن ذلك الوجـود، ولا بمجرد الوصف يوصف به إدراك هذا الوجود؛ فكل مـا يقال عن مضمون الـتجربة فى الإدراك ليس هو مضمونها المدرك على الحقيقة؛ وإنما هو أوصاف تقريبية تلبس أثواب اللغة؛ فلا يكفى القول فيها ولا الكتابة عنهـا أن تصيب منها حقيقة الإدراك ما لم تصل أنت «ذوقاً» إلى الأصل المُدْرَك.

خـــاتــمـة

خاتمة

بعد هذا الشوط فى عرض الآراء «والتخريجات» عن التجربة الصوفية، نعيدها كلمات موجزة فى ختام هذه الصفحات، فنقول على ثقة وإطمئنان: تركد التجربة الصوفية إذا ركد فيها المضمون، وتغور ثورتها الباطنية بغير معوان من ثورة العقيدة وثورة المضمون الذى يحيط بجوانب هذه العقيدة من جميع أطرافها فضلاً عن أغوارها وحقائقها؛ فإذا الصوفى - فى دخائله وأعماقه - يشهد مخلصاً أن جميع ما يلفظ به من لطائف وإشارات، ومن كلمات وآراء ونظريات، إنما هو فى الأصل نتيجة لحالة روحية عميقة ترتد فى المقام الأول إلى ذلك المضمون الثورى للعقيدة التى ينتسب إليها.

تلك كانت فكرة جوهرية لا مناص من التركيز عليها بادئ ذى بدء، وها نحن أولاء لم نغفل ذكرها لا فى هذا البحث ولا فى أبحاث سابقة، فرأينا من اللازم اللازب أن نتكئ على تلك الخاصة الرئيسية التى تتشكل منها تجربة العارف الروحية، فإن الغفلة عن المضمون الدينى وثورة الوجدان فى عين التجربة هى غفلة عن مقومات الحياة الروحية الأساسية فى الإسلام؛ فاتَّضح لنا بعد فرط العناية بموضوع التجربة الصوفية؛ إنها لا تكشف عن خفاياها إلا لصاحبها كشفاً يتسنى له وحده أن يدرك فيه «الحقيقة» التى يؤمن بها الصوفية أجمعين؛ ويعتقدون فيها إعتقاداً جازماً قاطعاً: وجهُ اليقين فيه أعلى وأسمى من أوجه الظن والإحتمال، ذلك لأنه اليقين الذى يلزم عن قوة التجرد والصفاء التى تمتاز بها قوة الروح لدى العارفين الخُلَّص وتبلغ مبلغها الأوفى عند كل عارف ارتفعت لديه هذه القوة على سواها.

التجربة الصوفية تعتمد القانون الذى يفرضه المنهج الصوفى على أهله فرضا يجئُ معه التطبيق أحرى بالعناية من النظر، والعمل أدعى للرعاية من القول الذى لا يندرج تحته عمل ولا عبادة ولا مجاهدة ولا نسك ولا رياضة.

ولا يزال الصوفى فى مبتدئ الطريق يرعى اعتقاد الثنائية فإذا توغل داخل التجربة يشهد الواحدية الخالصة، ثم تشى أقواله تعبيراً عن أحواله بين إعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بالعود على بدء فى غير إنتهاء.. يُجَمِّع مرة، ويُفَرِّق أخرى، فهو بين جمع وتفرقة أو بين هوية واختلاف: أقواله زفرات من وجد عال، وأحواله لاشك علوية، يخضع فيها خضوعاً تاماً لسلطان المنزلة الروحية التى يبلغها؛ فهو إذا «جمع»، فجمعه من الله، وإذا «فرق» فالتفرقة من عند الله؛ كُلُّ العارف كُلُّه لله على الدوام، ولا دوام له بغير إدامة المعية مع الله على الدوام بغير انقطاع، إنْ فى حال «الجمع»، وإنْ فى حال «التفرقة».

فإذا مَنَّ الله عليه بنعمة الكشف ومنن الشهود، يرى الحق خلقاً، ويرى الخلق حقاً، بمعنى أنه يدرك - ذوقاً - آثار الأسماء والصفات الإلهية شهوداً للأشياء بالله - بعد التحقق بمقام الجمع الذى يرى فيه جميع المخلوقات عائدة إلى أصلها، فيشهدها فيه، ولا يشهد شيئاً سوى الله - فيشهده فيها بمعنى أن هذه الأشياء مظاهر لآثار الصفات والأسماء، وذاك هو اصطلاح «الجمع المفروق» الذى هو دلالة مباشرة على تجربة وحدة الوجود؛ والذى من شأنه أن يجعل من التجربة فى ذاتها أقصر السبل وأصدقها إلى إدراك معية العارف مع الله.. وقد لا نستطيع!!.. أى نعم .. قد لا نستطيع نحن إدراك هذه المعية ما لم نكن - فى أنفسنا - تحت حكم الحال!!.

رَكَّزنا - عن عمد - فى بحثنا هذا على تجربة الحلاج، لأنه رمز البطولة والتضحية فى سبيل تلك «المعية» الدائمة، فلا بطولة ولا تضحية بغير هذا الوجد، وعلى خلاف تلك التجربة.

وشهدنا أن الفكرة الفلسفية ليست بذات خطر على تجربة العارف إذا هى جاءت مرحلة تالية عليها لا سابقة لها؛ فإن هذا السبق فيه الخطورة كلها على التجارب الصوفية، لأنها الخطورة التى تجرد المتصوف من تجربته لتلتمس لديه عطايا النظر والتفكير. والعارف: نظره وتفكيره ليس هو عين تجربته

الروحية، فما أبعد الفرق بين التجربة فى ذاتها وبين الأقوال التأويلية والتفسيرية لها؛ مضمون التجربة شىء، والأقوال التى قيلت عن هذه التجربة شىء آخر.

* * *

تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد؛ حكمة الصوفية ذوقية، هى نور مقذوف من الله فى قلوب أحبائه. وحكمة الفلاسفة عقلية ترجع إلى الحس أو إلى العقل، ويخلع فيها العقل خلعة التجرد عن أى قوة خارجة عنه. ولما كان للعقل نور صار للذوق أنوار.. فإذا الصورة الجميلة التى يتخذها العقل فى تصوره الحكيم أن يعلم أن كشفه لمواطن الحكمة فى هذا الوجود إنما هو كشف خاص، وخصوصيته ليست فى ذاته، ولكنه موصول بروافد شتى، أهمها وأصدقها أن قوته مُعلَّقة على غيره، ومن شأنه أن يكون عقلاً ممدوداً بالرعاية والتوفيق من قبيل الله تعالى، فالله هو الذى يمده القوة.. والله هو الذى يرعى فيه هذه القوة، والله هو الذى يطلعه على مصدر الكشف لكل نور يراه فى الوجود. غير أن العقل قد يترأس كثيراً قوى أخرى ومدارك أخرى هى جملة المحسوسات السفلية: السمع والبصر والشم والذوق واللمس وكل ما هو مباشر بالحس وقريب من التجربة؛ فيأمر وينهى ويعلو على كل حاسة من هذه الحواس، وما دام مُعلَّقاً بالمنظور والملموس.. وما دامت له القوة والسيطرة على كل هذا أو بعضه، فهو كليل عن رؤية النور بمقدار كلل الحواس الظاهرية عن الرؤية البصيرية؛ لأن النور قوة علوية لا ذاتية للعقل فيها ولا قدرة له عليها إلا أن تكون هذه القدرة من طاقة واحدة، فتحها الله منفذاً لتلقى النور؛ بغيرها لا تقوم للعقل قائمة، وبغيرها لا يتمكن من النفوذ الذى يفرضه سيطرة على الحواس.

هذه الطاقة هى موطن الحكمة التى يستمد منها الحكيم كشفه لنور

الوجود، ومن شأن العقل أن يعرف قدرها فيه باعتبارها منفذاً خالصاً إلى عالم الملكوت؛ وهو يعرفها أحياناً فيسميها «عطايا النظر» والمجهود الذاتى؛ وهو يتغافل عنها حتى لتكاد تنطمس فلا ينظر إلى شىء منها غير ما تمليه عليه أحكام الحواس.. يأتمر بأمرها ويتلقى معارفها ولا يزيد على ذلك فيما ورائها زيادة تقرِّبه من مصدر النور وتمهد له السبيل لإدراك الوحدة البادية بين عالمين: أحدهما عالم الشهادة بكل ما فيه من مدارك الحواس الظاهرة، والثانى: عالم الملكوت الذى يعول الإدراك فيه على مثل هاته الطاقة البصيرية فى العقل المروَّض على التعامل مع الغيبيات، وإن كان فى الأصل ذا قوة ذاتية عاجزة عن الإدراك.

ومن الحكمة أن يكون العقل معقولاً عن أضداد الحكمة من النقص والجهل والعماية والضلال، فيوفق التوفيق كله، إذا هو سَلَّم التسليم كله فيما وراء ما لا يدركه بالقوة الذاتية الموقورة فيه ليحل مكانها ذلك المنفذ العلوى يطلع به إلى البصيرة التى تُكمِّلهُ ولا تعطله؛ وتعلمه أن إدراك اللامحدود شىء لا يقع تحت دائرة اختصاصه؛ فمن واجبه أن يقر للبصيرة بما أودعه الله فيه من قناة إدراكية، وهى الطاقة العلوية موصولة بأوصال القربى فى البصيرة المدركة لعالم الملكوت.

وكلما أمكن للعقل مثل هذا العقال المضبوط بضوابط المعرفة للقدرات الذاتية؛ وكلَّما كانت قدرته محدودة إزاء ما تقع فيه القدرة بإطلاق، كان مُوفَّقاً إلى كشف مواطن النقص والتجاوز فى فيصل التفرقة بين عوالم؛ منها ما يخوض غمارها ويسبح فى ملكوتها ويخلقها - وفقاً لإمكاناته - خلقاً جديداً إن شاء، فلا تعطل فيه ذرة واحدة من ملكات كان اتخذها منذ البداية مدار إهتمام، ومنها ما يُسْلِم فيه القيادة إلى مدارك أخرى لعوالم أخرى، وميادين أخرى باستطاعة الإنسان أن يجرى فيها حين ينزل عن حكم عقله؛ وليست

هى بالضرورة داخله فى سحيط اكتراث العقل، وهو مفقود القوة العملية بداية - أو يكاد - من فاعلية التطبيق.

ألا.. فلنرحب بالعقل ما دمنا نعرف له حدوداً فى غير تجاوز، ولندرك أنه هو الوسيلة الوحيدة التى يحترم بها الإنسان ذاته، ولو كانت للإحترام علوم لكان العقل فى طليعة العلوم التى يكون بها الإنسان فى كل زمان ومكان موضع إِحترام.

المصادر والمراجع والهوامش مرتبة حسب ورودها فى الكتاب كله

المصادر والمراجع والهوامش مرتبة حسب ورودها(*):

(١) الغزالي: الإحياء، دار المعرفة، بيروت، لبنان د/ ت ج٤، راجع من الإحياء: حقيقة التوحيد الذى هو أصل التوكل ج٤ ص٤٢٥ إلى ص٢٥٩، وللغزالى أيضاً راجع: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م ص٥٦-٥٧.

(٢) أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف، تصحيح وتعليق محمد زهرى النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثالثة، القاهرة سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م ص٣٥.

(٣) راجع مقدمة كتاب الإحياء ج١، ص٣.

(٤) ابن عربى: الفتوحات المكية، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة ١٩١٤-١٩٩٤م، ج١، ص٢١٧.

(٥) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، طبعة دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩م، ص١٩٢، وله أيضاً راجع: تحقيق هياكل النور للسهروردى سنة ١٩٥٦م، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة د/ ت، ص٧، ١٢.

(٦) السهروردى: حكمة الإشراق، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ ت ص١٦-١٩، وأيضاً: د. محمد مصطفى حلمى:

(*) رتَّبنا المصادر والمراجع، حسب ورودها فى الكتاب كُلِّه، وفيما يلى قائمة المراجع الأخيرة.

الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٤، ص١٧٤.

(٧) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٢٣٨.

(٨) الشعراني: اليواقيت والجواهر، مطبعة المشهد الحسني، القاهرة، ١٣٦٩هـ ج١، ص٢٥-٢٦.

(٩) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٥م، ص١٧-١٨. ونود أن نشير إلى أننا لم نشأ التوسع والإحاطة في موضوع الكشف، فقد ذهبنا في كتابنا: «التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي»، إلى الإحطاة بموضوع الكشف وعلاقته بحال الفناء في فصل عقدناه هناك، فمن شاء المزيد من التوسع والإحاطة، فليرجع إليه، ولكننا هنا نتناول علاقة الكشف في إشارة عابرة بأحوال التجربة الصوفية، فهي علاقة ضرورية لا غنى عنها.

(١٠) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٣م، ص١٧-١٨، وراجع أيضاً د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٤١، ١٣٩، ١٤٠، ومواضع متفرقة، وله أيضاً: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط٥، القاهرة، ١٩٨٣، ص٢٥-٢٨.

(١١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواري، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة ٢، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص١٥١.

(١٢) القشيرى: الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق، وعلى عبد الحميد بلط جى، دار الجيل، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص٣١٣، ٣١٦.

(١٣) السَّهْلَجى: النُورُ من كلمات أبى طيفور، نشرة د. عبد الرحمن بدوى ضمن شطحات الصوفية، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨م، ص١٨٦، والمشهور عن أبى يزيد البسطامى التعظيم التام لمراسم الشريعة، والقيام بكمال الأدب، راجع الروايات التى حكاها ابن عطاء الله السكندرى عنه فى «لطائف المنن»، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٩٢م، ص١٥٢-١٥٣.

(١٤) السراج الطوسى: اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٠م، ص٤٦٧.

(١٥) د. مجدى إبراهيم: التصوف السنِّى: حال الفناء بين الجنيد والغزالى، تصدير د. عاطف العراقى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ص٣١٨ وما بعدها.

(١٦) السراج الطوسى: اللمع ص٤٥٩-٤٦٠، وراجع أيضاً: ابن الجوزى البغدادى (ت٥٩٧هـ): تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية د/ ت ص٣٣٢.

(١٧) السَّهْلَجى: النُورُ من كلمات أبى طيفور ص٨٩، وراجع أيضاً: السراج الطوسى: اللمع ص٤٣٧.

(١٨) ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج، مطبعة القلم، باريس

سنة ١٩٣٦م، ص١٨، ومغزى هذه العبارة أن الحلاَّج يتحدث هنا بلسان التوحيد، ويشهد التفرقة بين العبد والرب، وذلك حين يقرر: إن الله تعالى تَفَرَّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه. وعن رواية أحمد بن أبى الفتح بن عاصم البيضاوى إنه قال: سمعت الحلاج يُملى على بعض تلاميذه قوله: إن الله تبارك وتعالى وله الحمد، ذات واحد قائم بنفسه، مُتَفرِّدٌ عن غيره، بقدمه، متوحد عَمَّن سواه بربوبيته، لا يمازجه شىء، ولا تخالجه غيرَ؛ ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدِّره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتريه فترة.. ثم قال: يا ولدى، صُنْ قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملها بإدامة شكره. فإن الفكرة فى ذاته والخطرة فى صفاته والنطق فى إثباته، من الذنب العظيم والتَّكبُّرِ الكبير... (أخبار الحلاج ص٢٩).

(١٩) الحلاج: الطواسين، نشرة ل. ماسينيون، طبعة مكتبة بول جنتر، باريس، ١٩١٣م، ص٥٠-٥٥، وراجع أيضاً: كتاب الطواسين، ومعه كتاب كشف القوانين الموضحة لألغاز الطواسين، تأليف محيى الدين الطعمى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ ت ص٢٤-٢٨. وهذه الطبعة قليلة النفع بالقياس إلى نشرة ماسينيون.

(٢٠) الحلاَّج: الطواسين نشرة ماسينيون ص١٦٢، وراجع أيضاً ل.ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٨م، ص٦٩، وأيضاً راجع:

Massignon: Art "Al-Hallaj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

(٢١) ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج، ص٨٠.

(٢٢) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، ص١٣٢، وله أيضاً راجع:

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1953, pp. 121-122.,, Nicholson (R.A) Art "Sufis", Encyclopedia of Islam, London, 1922.

(٢٣) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجى، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٣١١.

(٢٤) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص١٣٢.

(٢٥) د. أبو العلا عفيفى: مقدمة الترجمة لكتاب نيوكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص (ز).

(26) Nicholson (R.A) Mysticism of Islam, p. 128.

وراجع أيضاً د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٧٧، وأيضاً: نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص١٣٤.

(٢٧) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية، ص٣١١.

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٥٤، وراجع أيضاً: د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب

الإلهى، ص٣١٢-٣١٣، وله أيضاً راجع: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٣٧-١٤٥.

(٢٩) الحلاج: الطواسين ص١٣٠، وراجع كذلك: ديوان الحلاج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ت ص١٤.

(30) (S) Abhayananda: History of Mysticism, the Unchonging Testament - Atua - Book - Follsburg, New York, 1938, p.p. 247 - 249.

وأيضاً: نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٨٥، ص١٣٣، وراجع أيضاً:

Massignon: Art "Al-Halladj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

(٣١) الغزالى: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفى، ص٥٧ وما بعدها. وللغزالى راجع: روضة الطالبين ص٣٤.

(٣٢) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى ص٣١٢ وراجع له أيضاً: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٤٠، وأيضاً راجع د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٥٥-١٥٦.

(٣٣) الغزالى: مشكاة الأنوار ص٥٨.

(٣٤) د. أبو العلا عفيفى: التحليل النقدى لمشكاة الأنوار ص١٥-١٦.

(٣٥) أخبار الحلاج: ص١٨، وأيضاً راجع: د. التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٥٥.

(٣٦) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص٦٩.

(٣٧) أخبـار الحلاج: ص٣٨ وأيضاً: المنحنى الشـخصى لحيـاة الحلاج، ص٦٧.

(٣٨) ابن تيمـية: مجمـوعة الرسائل والمسائل (٥ أجـزاء) فى مجلدين، دار الكتب العلمـيـة، بيـروت، لبنان، الطبـعـة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج١، ص٧٦-٧٧.

(٣٩) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص٨٣-٨٤.

(٤٠) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعـريف بالحب الشريف، تحقيق عبـد القادر أحمـد عطا عام ١٩٦٦م، دار الفكر العـربى، القاهرة د/ ت ص٥١٢.

(٤١) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص٨٤.

(٤٢) هنرى كوربان: السـهروردى المقتول، مـؤسس المذهب الإشراقى، ترجـمـة د. عبـد الرحـمن بدوى، ضـمن شـخصـيـات قلقـة فى الإسلام، الكويت، ط٣، سنة ١٩٧٨م، ص١١٩.

(٤٣) الحلاج: الطواسين، نشرة ماسينيون ص٥٤-٥٥، وراجع كذلك: أبو المظفـر الإسفراييني (ت٤٧١هـ): التـبصـير فى الدين، وتمـيـيز الفرقة الناجـية عن الفرق الهالكين، عرض وتعليق الشيـخ محمد زاهد الكوثرى، مطبـعـة الأنوار لنشـر الثقـافـة الإسـلاميـة، ط١، القـاهرة، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م، ص٧٧-٧٨، وفى هذا الكتـاب راجع مـا هو منسوب لـلحلاج، وكـذلك راجع: عـبد القـاهر بن طاهر البغـدادى: الفرق بين الفـرق، دار الكتب العلميـة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص١٩٢-١٩٤.

(٤٤) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، ص٤٨٤-٤٨٥.

(٤٥) أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين ص٧٨، وراجع أيضاً: الشعراني: الطبقات الكبرى، طبعة مكتبة صبيح، القاهرة د/ ت، ج١، ص٩٣.

(٤٦) الحلاج: الطواسين، نشرة ماسينيون ص٥٠-٥٣، وانظر كذلك د.أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ـ دار إحياء الكتب العربية، طبعة مكتبة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة سنة ١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م ص٢١ ـ ٢٢، وراجع أيضاً د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ص٧٩-٨٠، ومما ذكره السراج الطوسي أن سهل بن عبد الله التستري (ت٣٨٠هـ) أو (ت٣٩٢هـ) على رواية السلمي: (طبقات الصوفية: ص٢٠٦) قال: للنفس سر ما أشاعها الحق إلا على لسان فرعون، فقال: أنا ربكم الأعلى، ثم ذكر الطوسي أبيات الحلاج ولم يشأ أن يذكر اسمه حين قال، وقال القائل (راجع: اللمع ص٤٣٠).

يا سِرَّ سِرٍّ يَدقُّ حَتى
يَخْفَى عَلى وَهْم كُلِّ حَيّ
وظَاهِرٌ بَاطِنٌ تَجَلَّى
مِن كُلِّ شَيء لِكُلِّ شَيّ
إنَّ اعْتِذَارِي إليْكَ جَهْلٌ
وعِظَمُ شك وفَرْطُ عِيٍّ
يا جَمْلَةَ الكُلِّ، لَسْتَ غَيْرِي
فَمَا اعْتِذَارِي - إذَنْ - إليّ

والطوسى يذكر البيتين، الأول والثانى فقط. راجع هذه الأبيات (ديوان الحلاج ص٦٢).

(47) Massignon: Art "All-Halladj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

وراجع كذلك عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، ص١٩٣.

(٤٨) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص٧٩، ٧٧، ٧٦، ٧٨، ومواضع متفرقة، وراجع كذلك: الموقف النقدى الذى وجهه الدكتور عاطف العراقى للشيخ محمد عبده من تقطيع أطراف الحلاج فى دراسته لكتاب: الإسلام دين العلم والمدنية، دار سينا للنشر، ١٩٨٦م، ص٣٦، وما بعدها.

وانظر كذلك:

(S) Abhayananda: History of Mysticism, The unchonging testament, p. 249.

(٤٩) شرح عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١هـ) عبارة «لا أحد أغْير من الله» فى الفصل الذى عقده بعنوان: فيما لا يجوز إطلاقه على البارى عز وجل من الصفات ويستحيل إضافته إليه من الأخلاق وما يجوز من ذلك، (راجع: الغُنية لطالبى طريق الحق ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة سنة ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م - الجزء الأول ـ ص٨١، وأيضاً راجع: ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج: ص٨٦.

(٥٠) المرجع السابق، ص٦٨، ٨٢. وراجع أيضاً: طه عبد الباقى سرور: الحلاج، شهيد التصوف الإسلامى، نهضة مصر للطباعة والنشر

والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص٧، وص١٥٨-١٦٠، وأيضاً راجع: أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامى، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٠م ص٨٥-٩١. وليس فى هذه المراجع ما يشفى غُلَّة الباحث فى عمق البعد الروحانى لتصوف الحلاج كما تشفيها دراسات ماسينيون وبحوث المستشرقين على وجه الخصوص.

(٥١) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص١١.

(٥٢) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص٦٨، وابن فاتك الوارد فى القصة هو خادم الحلاج، راجع: طبقات الصوفية ص٣٠٩، وراجع: حلية الأولياء، ج١٠، ص٣٥٨، ٣٥٩ لأبى نعيم الأصفهانى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

(٥٣) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج١، ص٦-٧، وراجع مقدمة الطبقات الكبرى ص٨، ٩، وأيضاً د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص١١.

(٥٤) هنرى كوربان: السهروردى المقتول ص١١٤-١١٥.

(٥٥) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف ص٢٠٤، وقارن ص٣٤.

(٥٦) راجع د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص١١، ١٢.

(٥٧) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص١٧.

ففى هذه الحلاوة التجريبية تكمن أصول الفلسفة الخلقية عند الصوفية، ومن أجل هذا، يمكن القول إن التحلى بمكارم الأخلاق، لا يقلُّ أهمية للمؤمن الكامل فى إيمانه عن أدائه لكل صور العبادات، بل إن الأخيرة بالذات لا بد فيها من أن تحقق له هذه الثمرة ـ مكارم الأخلاق ـ وهو الأمر الذى يستقيم فعلاً مع تصور العبادات فى الإسلام، فإنها إذا لم تكن على هذا النحو، تصبح حقاً صورة لا روح فيها أو هيكلاً فارغاً من «المضمون». وهذا صحيح فى كل الأديان ـ فيما يقول أستاذنا الدكتور أحمد الجزار ـ إذ ليست الطقوس الدينية غاية فى ذاتها؛ بل وسيلة، وينبغى أن تكون كذلك لتلائم تحقيق الغايات الدينية (د. أحمد الجزار: فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى ـ بحث بالكتاب التذكارى عن الدكتور توفيق الطويل بإشراف الدكتور عاطف العراقى ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ سنة ١٩٩٥م، ص٣٢١).

(٥٨) د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى، دار الرشاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٥٤-١٥٥، وص١٨٥.

(٥٩) راجع عبارة السهروردى ص١١٥ من بحث هنرى كوربان، وراجع ابن عربى: الفتوحات المكية، ج١، ص٨٩.

(٦٠) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، تحقيق د. حسين القوّتلى، دار الكندى للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢، ص٣٢٢.

(٦١) الغزالى: الإحياء، ج١، ص٢٨٧.

(٦٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج١، ص٥٨-٥٩، ٦٠-٦١، وأيضاً الغزالى: الإحياء، ج١، ص٢٨٨.

(٦٣) المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ص٦٤-٦٦، وراجع طبقات الشعرانى، ج١، ص٩١.

(٦٤) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص٦٦.

(٦٥) نفس المرجع ص٦٤ وراجع أيضاً: طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص٣٤-٣٥.

(٦٦) الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة محمود أحمد ماضى أبو العزايم، مراجعة إسماعيل ماضى أبو العزايم، وتحقيق وتقديم دكتور إبراهيم الدسوقى شتا، دار التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص٢٤٧، وراجع: ترجمة الخواص، وهو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الخواص (ت٢٩١هـ)، كنيته أبو إسحاق، وهو أحد من سلك طريق التوكل. قال السلمى: وكان أوحد المشايخ فى وقته؛ ومن أقران الجنيد، والنورى؛ له فى السياحات والرياضات مقامات يطول شرحها (طبقات الصوفية ص٢٨٤-٢٨٧)، وقال أبو نعيم الأصفهانى: ومنهم المتبتِّل المتوكل، تبتَّل عن الخلق وتوكل على الحق، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الخواص، له فى التوكل الحال المشهور والذكر المنشور (حلية الأولياء ج١٠، ص٣٢٥-٣٣١)، وراجع طبقات الشعرانى ج١، ص٨٣-٨٤، وأيضاً: الرسالة القشيرية، ص٤١١.

(٦٧) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص٣٠٨، وأيضاً فى الرسالة القشيرية: «وقال الحسين بن منصور: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»، (ص٣٢٣).

(٦٨) طبقات الصوفية: ص٣٠٩ وأيضاً «طبقات الشعرانى، ج١، ص٩٢.

(٦٩) طبقات الشعرانى، ج١، ص٩٢، وأيضاً: طبقات السلمى، ص٣٠٨.

(٧٠) ديوان الحلاج ص٢٥، وأيضاً: طبقات الصوفية ص٣١١.

(٧١) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص٣٢٩.

(٧٢) د. محمد مصطفى حلمى: المرجع السابق، ص٣٢١.

(٧٣) د. أحمد محمود الجزار، الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م، المقدمة (ز) وقارن ص١٢٣.

(٧٤) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص٣٢٠.

(٧٥) المرجع السابق، ص٣٠٤.

(٧٦) المرجع السابق، ص٣٢١، وقارن ص٣٠٥.

(٧٧) د. أبو العلا عفيفى:التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص١٨.

(٧٨) المرجع السابق، ص١٩، وراجع باب «الإرادة» من الرسالة القشيرية ص٢٠١، ٢٠٥.

(٧٩) ابن عربى: فصوص الحكم والتعليقات عليه للدكتور عفيفى، دار الفكر العربى، بيروت، ١٩٤٦، ص١٨٦، وراجع الجزء الثانى، التعليقات ص٢٧٤، وراجع كذلك، فصوص الحكم لابن عربى بشرح القاشانى، طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص٢٨٥-٢٨٦.

(٨٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص١٩.

(81) James (William): The Varieties of Religious Experience, The Modern Library, London, 1935, pp. 372-373.

(٨٢) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص١٩، وراجع أيضاً: د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى ص٦٣، ٧٢، وأيضاً: أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص٥، ٦.

(٨٣) ابن عربى: فصوص الحكم ج١، ص١٨٧، وراجع شرح القاشانى على فصوص الحكم، ص٢٨٦.

(٨٤) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم، ج٢، ص٢٧٤.

(٨٥) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص٢٠.

(86) Russell, (B): Mysticism and Logic, Selected papers, The Modern Library, New York, 1927, p. 28, pp. 14-15.

(٨٧) عباس العقاد: الله، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة د/ ت ص١٨٦. وراجع كذلك باب «الإرادة» من الرسالة القشيرية، ص٢٠١ وما بعدها.

(٨٨) سورة الأنفال: آية ١٧.

(٨٩) أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم، ج٢، ص٢٧٥.

(٩٠) أبو العلا عفيفى: المرجع السابق، ج٢، ص٢٧٥،

وراجع كذلك:

Affifi (Dr.A): the Mystical philosophy of Muhyi Din ibnulArobi, Cambridge, 1939, p. 112.

(٩١) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى ص٣٢٢.

(٩٢) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، نشرة مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٩م، ص٢٥٨.

(٩٣) ولتر ستيس: المرجع السابق، ص٢٩٢.

* * *

(٩٤) الجرجانى: التعريفات، طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ص٢٢٩.

(٩٥) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٢٧٠.

(٩٦) عباس العقاد: الله، ص٢٠.

(٩٧) وجود «الإثنينية» عند ابن عربى موضع اختلاف بين الباحثين المختصين، ففى حين ينفى الدكتور المرحوم عفيفى الإثنينية

ويعـدَّها اعتبـارية إذا هى وجدت فى مـذهبـه، (راجع تعليقـات الفصوص ج٢ ص٨) نجد أستاذنا الدكتور أحمد الجزار يقول: إن ابن عـربـى، مع تقـريره، أنـه مـا ثَّم إلاَّ وجـود واحـد هو «الحق تعالـى»، إلا أن الثنائية واضـحة تماماً عـنده: «فالموجودات كـلها، وإن كـانت مـا سوى الـله، حق، إلا أن من لم يكن له وجـود من ذاته فـحكمـه حكم العـدم (راجع: الفناء والحـب الإلهى عند ابن عربى ص٤٨) ويمكننا التوفـيق بين الرأيين بأن نزيل الغموض من كلام الدكتور عـفيفى، رحمه الله، ففى كلامـه جزء من الغموض يحـتاج إلى توضـيح، فنحن لا نقول باعـتبـارية الشىء إلا إذا كنا أقررنا بادئ ذى بدء بوجوده، فـهذه الإثنينية الاعتبـارية موجودة، ولأجل أن وجـودها اعتـبارياً، يقـام عليهـا فنون التخـريج، ولولا وجودها ما قـدرنا على بسط القول فيهـا، ومن ثم فنحن أميل إلى رأى الدكـتـور الجزار بـعد تلاشـى الغمـوض فى رأى الدكـتـور عفـيفى رحمـه الله، ولا خلاف فيـما بينهـما من حيث التـخريج (راجع بحثنا هذا ص٧١)، وراجع كذلك:

(S)Abhayananda:History of Mysticism, the Unchonging Testament-Atua - Book - Follsburg, New York, 1938, pp. 268-272.

(٩٨) وليم جيمس: بعض مـشكلات الفلسفة، ترجمة د. محـمد فتحى الشنيطى ومراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة د/ ت ص١٠٢.

(٩٩) المرجع السابق، ص١٢٣.

(١٠٠) المرجع السابق، ص٨٢.

(١٠١) المرجع السابق، ص١٠٢.

(١٠٢) المرجع السابق، ص١٠٣.

(١٠٣) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٢٥-٢٦، وراجع أيضاً: د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٣.

(١٠٤) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة ص٣٥.

(١٠٥) د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٤٢٣.

(106) james (William): The Varieties of Religious Experience, pp. 421-422.

(١٠٧) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص٢٦، ص٢٣، ٢٤، وراجع أيضاً: د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٣.

(١٠٨) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٣.

(١٠٩) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص١٢١.

(١١٠) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٢٨٥-٢٨٤.

(111) Russell, (B): Mysticism and Logic, pp. 24-28.

وراجع أيضاً: د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص٣٧٤-٣٨٠، وراجع أيضاً، د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٦، ٧.

(١١٢) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٢٨٧.

(١١٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ج١، ص٩٣.

(١١٤) ابن عربى: نفائس العرفان، منشور مع كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه، مطبعة صبيح، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ط١، ص٢٢.

(١١٥) ابن عربى: راجع كتاب الأحدية، وأيضاً: الفتوحات المكية، ج١، ص٨١.

(١١٦) ابن عربى: فصوص الحكم، شرح القاشانى، ص١١-١٢، وراجع فصوص الحكم، ج١، بتحقيق د. عفيفى، ص٤٨-٤٩.

(١١٧) تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفى على فصوص الحكم، ج٢، ص٨، وراجع أيضاً هامش رقم (٩٧) من هذا البحث.

(١١٨) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص٥٨.

(١١٩) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص٥٩.

(١٢٠) راجع: التصوف والفلسفة، ص٢٨٧.

(١٢١) ولستر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٣٦.

(١٢٢) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص١١٨، وراجع آرائه فى فكرة الواحدية عند اسبينوذا من نفس المرجع، ص١٠٥، ١٠٦، ١٠٧.

(١٢٣) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، وتعليقات د. إمام عبد الفتاح إمام، ص٢٩٢.

(١٢٤) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، ومراجعة د. أبو العلا عفيفى، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٤٦٤.

(١٢٥) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص١١٩.

(١٢٦) جان فال: طريق الفيلسوف، ص٤٦٥.

(١٢٧) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص١٢٠.

(١٢٨) جان فال: طريق الفيلسوف، ص٤٧٢. وراجع أيضاً د. أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة ـ مكتبة المركز الثقافى العربى بلاهور ـ ١٩٤٧ ص٧٢.

(١٢٩) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص١٠٨-١٠٩.

(١٣٠) تعريفات الجرجانى، ص٢٢٩.

(١٣١) راجع: مجموعة نصوص لابن سبعين فى نقد الحكمة المشرقية، وآراء حكيم الإشراق، للدكتور أبى الوفا التفتازانى، ضمن الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الصادر عن مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص٣١٠.

(١٣٢) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ج١، ص٧١.

(١٣٣) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، ج١، ص٧٢.

(١٣٤) سورة طه: آية ١٤.

(١٣٥) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، ج١، ص٧٢-٧٣.

(١٣٦) المصدر السابق: ص٧٣.

(١٣٧) التصوف والفلسفة: ص٢٩٢-٢٩٤.

(١٣٨) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص٩١.

(١٣٩) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص٩٢، وما دمنا ذكرنا نقد ابن تيمية لابن سبعين، فلنذكر هنا موجب الوحدة التى على أساسها تنتفى الكثرة من الوجود، وهى وحدة وثيقة الصلة بين ابن سبعين وابن عربى؛ فكلاهما أثبت عين الوحدة، وإن كانت عند ابن سبعين وحدة مطلقة، وعند ابن عربى وحدة وجود، فما زالت الصلة بين وحدة ابن عربى ووحدة ابن سبعين موجودة لا معدومة؛ لأن كُلاً من الوحدتين لا تثبت إلا وجود الحق تعالى وحده، إذ ما ثَمَّ وجود إلا هو، وإن ظل الفارق بين الوحدتين قائماً - ولكن هذا الفارق لا يعنى انعدام الصلة بين الوحدتين، لأن ابن سبعين فى إثباته لوحدته المطلقة يستعمل أحياناً اصطلاح وحدة الوجود فيؤكد أن وجود الحق تعالى هو الوجود وحدة، وأن كل وجود به ومنه ولا وجود لكُلٍّ إلا فى جزء، ولا لجزء إلا فى كُلٍّ - كما يقول - فاتَّحد الكل فى الجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود، وافترقا بالفرع بنسبة ما به التعدد والتميز، فالعامة والجهلاء غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود.. (راجع د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، ص٢٤٠).

وعبارة ابن سبعين الأخيرة هذه، لها دلالتها من الوجهة الفلسفية حتى على الفلاسفة الخُلَّص، من حيث الإشارة إلى غلبة الأصل على الخاصة والعلماء، وهو بساطة إدراك معنى الوحدانية. ففى معرض نقد ابن رشد لآراء ابن سينا - ومن قبله الفارابى - فى تفسير العلاقة بين الله والعالم، لمّا ذهب كلاهما إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر.. إلخ، نجد أن ابن رشد كان نقد هذا الرأى نقداً عنيفاً، وكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات فى قول ابن سينا والفارابى بالفيض، ورأى أن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأوَّل فيه كثرة ولابد أن يكون فى هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن نرجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً تعدُّ معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط. (راجع د. عاطف العراقى: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٦٦).

(١٤٠) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص١٦٠، وراجع كذلك د. عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية، دار المعارف، القاهرة د/ ت ص٢٤٩.

(١٤١) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص١٦١. ومن الصوفية الكبار من عَرَّف الوهم تعريفاً دقيقاً، فجاء تعريفه رؤية كاشفة لا شك فيها، وشهوداً للحقائق العظمى يندر أن نظفر بمثلها فى غير إشارات العارفين؛ سئل إبراهيم الخواص (ت٢٩١هـ) عن الوهم، فقال: الوهم: هو قيام بين العقل والفهم، لا منسوب إلى العقل، فيكون شيئاً من صفاته، ولا منسوب إلى

الفهم، فيكـون شيئاً من صفـاته، وهو قيام، وهو شبـيه بضوء بين شمس وماء، فلا ينسب إلى الشـمس، ولا ينسب إلى الماء، وشبيه بوسن بين النوم واليقظة، فـلا نائم ولا يقظان؛ فهذه صـحوة وهو نفاذ العقل إلى الـفهم، أو الفهم إلى العقل، حتى لا يـكون بينهما قيـام، والفهم صـفوة العقل، كـما أن خالص الشيء لُـبُّه (اللمع: ص٢٩٨) وحكى عن الحـسين بن منصـور الحـلاج، أنـه قـال: «أسرارنـا بكر لا يَفْتـضُّهـا وهم واهم» (اللمع ص٣٠٤) وهو مما يدلُّك على أن الـوهم دون العـقل ودون الفـهم، فـإذا انكشـفت الرؤية وبان الشهود، فلاوهم ولا غفلة بل يقين وتحقيق.

(١٤٢) عباس العقاد: الله ص١٩-٢٠.

(١٤٣) جان فال: طريق الفيلسوف ص٥٠٩.

(١٤٤) المرجع السابق، ص٥١٠.

(١٤٥) المرجع السابق، ص٥١٠.

(١٤٦) الغزالي: الإحياء ج٤، ص٢٥٨-٢٥٩.

(١٤٧) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة ص٢٧١، ٢٨٧، ٢٨٨.

(١٤٨) هذا الرأى ذكره الدكتور حـسن حنفى حين قال: إن ثنائية النور والظلمة، والخيـر والشر، والروح والمادة، والنفس والبدن، والملاك والشيطان، والجنة والنار، والآخرة والدنيـا، والحلال والحرام.. إنما هى ثنائية تكـون البناء النفسى لكل تجربة صـوفية تـلك التى تقوم على التـعارض فى الانفـعالات كـما تبـدو فى الخوف والرجـاء، والغيـبة والحـضور، والقـبض والبسط، السكر والصـحو، الفـقد والوجد، الهـيبة والأنس، ثم تشـخيص الوجـود كله على أساس

هذا التعارض (راجع: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا - ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى ص١٨٣) وهو رأى قد جانبه الصواب تماماً إذ يجعل من التأويل الثنائى لب التجربة الصوفية، والموقف الصحيح هو أن الثنائية مستوى «بدائى» أولىّ للتجربة.

(١٤٩) راجع هذه المصطلحات فى: الرسالة القشيرية ص٥١ إلى ص٨٠.

(١٥٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص٢٣.

(١٥١) الرسالة القشيرية: ص٥٣.

(١٥٢) السراج الطوسى: اللمع ص٤٤٧، وراجع كذلك د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص٢٨، وص٥٩.

(١٥٣) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص٢٥.

(١٥٤) الغزالى: الإملاء فى إشكالات الإحياء ص٤٠، وراجع أيضاً إحياء علوم الدين ج٤ ص٣٢٢.

(١٥٥) ابن عربى: الفتوحات المكية، ج١، من المقدمة ص١٧٣-١٧٤.

(١٥٦) التصوف والفلسفة: ص٢٨٩، وأيضاً ص١١٠.

(١٥٧) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص١٥١-١٥٢.

(١٥٨) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٢٩٧.

(١٥٩) الغزالى: خلاصة التصانيف فى التصوف، تعريب محمد أمين الكردى، مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة، القاهرة، ص٣٢.

(١٦٠) ابن عربى: نفائس العرفان، ص٢٢.

(١٦١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم، ص٢٥٣-٢٥٤.

(١٦٢) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص١٦١.

(١٦٣) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص١٦٠.

(١٦٤) الغزالى: خلاصة التصانيف، ص٣٢.

(١٦٥) د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، ص٢٩٤. وراجع: نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٥٣، وأيضاً راجع:

Macdonald (D.R.): Art "Al Ghoazali": Encycolopedia of Islam, Vol. II, (2), London, 1927.

(١٦٦) د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، ص٢٩٤.

(١٦٧) سورة القصص: آية ٨٨.

(١٦٨) الغزالى: مشكاة الأنوار، ص٥٥-٥٦.

(١٦٩) الغزالى: مشكاة الأنوار، ص٥٦.

(١٧٠) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٢٩٩-٢٩٨.

(١٧١) التصوف والفلسفة، ص٣٠٠. وفيما يتعلّق بتصوّف «مايستر إيكهارت» راجع ما كتبه عنه:

(S) Abhayananda: History of Mysticism, the Unchonging Testament, pp. 298 - 307.

(١٧٢) تعريفات الجرجاني: ص٦٨، وراجع: اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية، من نفس المصدر ص٢٣٦.

(١٧٣) الكلاباذى: التعرف، ص١٤٤، وراجع الرسالة القشيرية، ص٦٦.

(١٧٤) تعريفات الجرجانى: ص١٤٥، وراجع اصطلاحات ابن عربى، ص٢٣٦، وراجع الرسالة القشيرية، ص٦٥.

(١٧٥) من المصادر الذى ذكرت هذين الاصطلاحين ولواحقهما: رسالة القشيرى، ص٦٥-٦٦، والكلاباذى: التعرف ص١٤٢-١٤٣، والغزالى: الإملاء فى إشكالات الإحياء، ملحق الإحياء ص١٧. وعبد الرزاق القاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٦٢-٦٣، وص١٤٦-١٤٧. ويراجع هذا الكتاب الهام للدكتورة سعاد الحكيم: المعجم الصوفى «الحكمة فى حدود الكلمة»، دار دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، وص٨٨١-٨٨٢. ويراجع من هذا المعجم، المواد الآتية: الوحدة، وحدة الوجود، الواحد، الواحد الكثير، الأحدية - أحدية، الأحد - أحدية الكثرة - أحدية الوصف - الوحدانية - الواحدانية - التوحيد (الصفحات من ١١٤٥ إلى ١١٧٩).

(١٧٦) السراج الطوسى: اللمع، ص٤١٦.

(١٧٧) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص١٦٠-١٦١.

(١٧٨) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق إحياء علوم الدين، ص٢٤٩.

(١٧٩) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٢٩٩.

(١٨٠) السهروردى: عوارف المعارف، ص٢٤٩.

(١٨١) اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية، ص٢٣٦.

(١٨٢) تعريفات الجرجانى: ص٦٨.

(١٨٣) القاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص٦٢.

(١٨٤) تعريفات الجرجانى: ص١٤٥.

(١٨٥) القاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص٦٢-٦٣.

(١٨٦) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، ص٤٢١.

(١٨٧) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية، ص٢٠٠.

(١٨٨) د. أبو العلا عفيفى: المرجع السابق، ص١٤.

(١٨٩) د. مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، تصدير د. عاطف العراقى، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٥٠، ٥١.

(١٩٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية، ص٢٠٠.

(١٩١) التصوف والفلسفة: ص٣٠١.

(١٩٢) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى، ص١١٩.

(١٩٣) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية، ص٢٠٠-٢٠١.

(١٩٤) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى ص١٢٠، ويلاحظ أن القول بوجود علاقات شخصية بين العبد وربه من جانب

نيوكلسون إنما هو قول لا ينطبق على البعد الذاتى الذى تعمقته تجارب العارفين فى إيجاد العلاقة الموصولة بين الخالق والمخلوق. ولو قال نيوكلسون بوجود علاقات روحية بين العبد وربه لكان أصوب من قوله بوجود علاقات شخصية؛ فإن العلاقات الروحية لها مغزى يجعلها فى وحدة قائمة بين العبد والله، فهى من الروح الإلهى المنفوخة فى الإنسان تستمد قوتها، ومن اللطيفة الربانية الموجودة فى الإنسان تتوهج شعلتها. أما فكرة الشخصية، فهى لغة لا تؤكدها أغلب الظن شواهد المضمون، ولا يمكن أن تكون وصفًا لله وإن كانت وصفاً للإنسان.

(١٩٥) الأستاذ سيد قطب: فى ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج١، ص٦١.

* * *

(١٩٦) د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ص٢٤٥-٢٤٦.

(١٩٧) ديوان الحلاج: ص١٢.

(١٩٨) الهجويرى: كشف المحجوب، ص١٨٠.

(١٩٩) كشف المحجوب، ص١٨١.

(٢٠٠) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص٣١٩، وراجع: تعريفات الجرجانى: ص٤، وراجع أيضاً: اصطلاحات القاشانى: ص٤٩.

(٢٠١) أخبار الحلاج: ص٤١، ويصف الحكيم الترمذى نور الإسلام، ونور الإيمان، ونور المعرفة، ونور التوحيد، ويُشبِّه هذه الأنوار

بالجبال، لأن نور الإسلام فى صدر المسلم آكد وأحكم من أن يزيله أحد، ما دام الله تعالى يحفظه حتى لا يتهيأ لأحد أن يزيل نور الإسلام.. ثم يقول الترمذى فى جبل نور التوحيد: «فإذا ثبت على هذه المرتبة العظيمة جبل نور التوحيد الذى هو الجبل الرابع. وهو على مستقر اللُّب، وهو الجبل الذى لا غاية لعلوه ولا نهاية لعظمته، وهو معدن جميع الخبرات والبحر الذى يخرج منه كل خير ويرجع إليه كل خير.. ثم قال: ولا يتهيأ لأحد من الخلق وصف نوره بلسان العبارة إلا على مقدار ما يوفق وييسر (بيان الفرق بين الصدر والقلب واللب - تحقيق الدكتور نقولا هير - مكتبة الكليات الأزهرية د/ ت ص٧٩-٨٧). وفى هذه العبارة الأخيرة، التى لا يتهيأ لأحد من الخلق أن يصف فيها أنوار التوحيد بلسان العبارة؛ نرى بوضوح ذلك المعين الذى لا ينضب ولا يجف يستقى منه العارفون مضمون التجربة؛ وتخالهم على اتفاق فى شواهد التعبير، فما بين الحلاج والترمذى هاهنا روابط ونسب: الأول قال: إن التوحيد خارج عن حدود الكلمة فلا يعبر عنه. والثانى: قال إن التوحيد جبل لا يتهيأ لأحد وصف نوره بلسان العبارة إلا على مقدار التيسير والتوفيق. فما معنى ذلك؟!.. معناه أن هنالك وحدة فى المنهج، ووحدة فى التصور والاعتقاد، هى بلا شك وحدة الحقيقة ووحدة المضمون فى الدين الإسلامى يتوارد عليها الصوفية أجمعين؛ وبغير استثناء.

(٢٠٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص١٦٧.

(٢٠٣) الغزالى: خلاصة التصانيف، ص١٣-١٤.

***

مصادر الدراسة ومراجعها

مصادر الدراسة

(١) ابن الجوزى:

(جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن): صيد الخاطر ـ تحقيق عبدالقادر أحمد عطا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة سنة ١٩٧٩م.

(٢) ابن الجوزى:

(جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن): صفة الصفوة ـ عدة أجزاء ـ حيدر آباد الدكن ـ الطبعة الأولى ـ الهند سنة ١٣٥٥هـ.

(٣) ابن الجوزى:

(جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن): تلبيس إبليس أو نقد العلم والعلماء ـ دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزيع ـ الإسكندرية بدون تاريخ.

(٤) ابن الفارض:

(عمر): ديوان ابن الفارض ـ تحقيق فوزى عطوى ـ دار صعب ـ بيروت ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠م.

(٥) ابن تيمية:

(تقى الدين): مجموعة الرسائل والمسائل (٥ أجزاء) فى مجلدين ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ لبنان سنة ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

(٦) ابن تيمية:

(تقى الدين): الصوفية والفقراء ـ تحقيق د. أسامة محمد عبد العظيم ـ دار الفتح ـ القاهرة سنة ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

(٧) ابن الخطيب:

(الوزير لسان الدين): روضة التعريف بالحب الشريف ـ تحقيق عبدالقادر أحمد عطا ـ دار الفكر العربى ـ القاهرة ١٩٦٦م.

(٨) ابن خلدون:

(المؤرخ عبد الرحمن): المقدِّمة ـ طبعة معتمدة على نشرة الدكتور على عبد الواحد وافى، الصادرة عن طبعة لجنة البيان العربى ـ طبعة دار الشعب ـ القاهرة بدون تاريخ.

(٩) ابن سبعين

(عبد الحق): رسائل ابن سبعين ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والترجمة والنشر ـ دار الطباعة الحديثة ـ القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(١٠) ابن سبعين:

(عبد الحق): مجموعة نصوص فى نقد الحكمة المشرقية، وآراء حكيم الإشراق ـ تحقيق الدكتور أبو الوفا التفتازانى ـ ضمن الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ـ الصادر عن مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور ـ القاهرة سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(١١) ابن سينا:

(الشيخ الرئيس): الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصر الدين الطوسى ـ تحقيق الدكتور سليمان دنيا: القسمان؛ الثالث والرابع ـ دار المعارف بمصر ـ القاهرة سنة ١٩٥٨م.

(١٢) ابن رشد:

(أبو الوليد): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ تحقيق د. محمد عمارة ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٦٩م.

(١٣) ابن رشد:

(أبو الوليد): رسالة الاتصال: هل يتصل بالعقل الهيولانى، العقل الفعال وهو متلبّس بالجسم ـ نشرة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(١٤) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيى الدين): الفتوحات المكية (٨ مجلدات) ـ طبعة دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان سنة ١٩١٤ ـ ١٩٩٤م.

(١٥) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيى الدين): فصوص الحكم والتعليقات عليه ـ بقلم الدكتور أبو العلا عفيفى ـ جزءان ـ دار الفكر العربى ـ بيروت ـ لبنان سنة ١٩٤٦م.

(١٦) ابن عربى:

(الشيخ الأكبر محيى الدين): نفائس العرفان؛ منشور مع كتاب الكنه

فيما لابد للمريد منه ـ طبعـة مكتبة صبيح ـ القاهرة سنة ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م.

(١٧) **ابن عربي:**

(الشيخ الأكبر محيى الدين): ترجمان الأشواق ـ دار صادر ـ بيروت سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(١٨) **ابن عربي:**

(الشيخ الأكبر محيى الدين): ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ـ طبعة المطبعة الأنسية ببيروت سنة ١٩٤٦م.

(١٩) **ابن عربي:**

(الشيخ الأكبر محيى الدين): الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل طريق الله من المشروط ـ يلى ذخائر الأعلاق ـ المطبعة الأنسية ـ بيروت سنة ١٩٤٦م.

(٢٠) **ابن عربي:**

(الشيخ الأكبر محيى الدين): اصطلاحات الصوفية ـ الواردة فى آخر كتاب «التعريفات» للجرجانى ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

(٢١) **ابن عطاء الله السكندرى:**

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): حكم ابن عطاء الله السكندرى ـ شرح الشيخ عبد الله الشرقاوى ـ طبعة مكتبة صبيح ـ القاهرة سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٢٢) ابن عطاء الله السكندرى:

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): لطائف المنن ـ تحقيق د.عبدالحليم محمود ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٩٢م.

(٢٣) ابن عطاء الله السكندرى:

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): التنوير فى إسقاط التدبير ـ طبعة مكتبة صبيح ـ القاهرة سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٢٤) ابن عجيبة:

(أحمد بن محمد): إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٢٥) إبراهيم:

(دكتور مصطفى): معاجم المصطلح الصوفى فى ضوء البحث المعجمى الحديث ـ دار الوفا ـ القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٢٦) إبراهيم:

(دكتور مجدى محمد): مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ـ تصدير د. عاطف العراقى ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٢٧) إبراهيم:

(دكتور مجدى محمد): التصوف السنِّى: حال الفناء بين الجنيد والغزالى ـ تصدير د. عاطف العراقى ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٢٨) إبراهيم:

(دكتور مجدى) مشكلة الموت عند صوفية الإسلام ـ رسالة دكتوراه غير منشورة ـ آداب الزقازيق سنة ١٩٩٥م.

(٢٩) أبو ريان:

(دكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ـ طبعة دار الطلبة العرب ـ بيروت سنة ١٩٦٩م.

(٣٠) أبو ريان:

(دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى ـ جزءان ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(٣١) إخوان الصفا:

رسائل إخوان الصفا ـ عنى بتصحيحه خير الدين الزركلى ـ الجزء الرابع ـ المطبعة العربية بمصر ـ القاهرة ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٨م.

(٣٢) أفلاطون:

(الأصول الأفلاطونية): فيدون، وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط ـ ترجمة د. عباس الشربينى، ود. على سامى النشار ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(٣٣) إقبال:

(دكتور محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ـ ترجمة عباس محمود ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٦٨م.

(٣٤) الإسفراييني:

(أبو المظفَّر): التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ـ نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثرى ـ ومعه كلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم للدكتور محمود الخضيرى ـ مطبعة الأنوار ـ القاهرة سنة ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.

(٣٥) الأصفهاني:

(أبو نعيم): حلية الأولياء ـ جـ١، جـ٩، جـ١٠ ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ لبنان سنة ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

(٣٦) الأصفهاني:

(أبو نعيم): دلائل النبوَّة ـ دار الوعى ـ حلب سنة ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م.

(٣٧) الأنصاري:

(شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا): منتخبات وشروح على هامش الرسالة القشيرية ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩م.

(٣٨) الأموي:

(عماد الدين): حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب ـ على هامش الجزء الثانى من قوت القلوب ـ مطبعة الأنوار المحمدية ـ القاهرة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(٣٩) الأهواني:

(دكتور أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ـ دار إحياء

الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٩٥٤م.

(٤٠)البغدادى:

(عبد القاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ لبنان سنة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(٤١)البيرونى:

(أبو الريحان محمد بن أحمد): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ـ تحقيق إداور سَخَّاو ـ طبعة ليبزج سنة ١٩٢٥م.

(٤٢)البيهقى:

(الإمام أبو بكر محمد بن أحمد): السنن الكبرى ـ دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان بدون تاريخ.

(٤٣)الترمذى:

(الإمام أبو عبد الله محمد بن على بن الحسين الحكيم): بيان الفرق بين الصدر والقلب واللب ـ تحقيق الدكتور نقولا هير ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة بدون تاريخ.

(٤٤)الترمذى:

(الإمام أبو عبد الله محمد بن على بن الحسين الحكيم): كتاب الرياضة وأدب النفس ـ عنى بإخراجه د. أ. ج آربرى، ود. على حسن عبد القادر ـ طلعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.

(٤٥) التفتازانى:

(دكـتور أبو الوفـا الغنيـمى): ابن عطاء الله السكـندرى وتصوفـه ـ مكتـبة الأنجلـو المصرية ـ الطبـعـة الثانيـة ـ القـاهرة سنة ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م.

(٤٦) التفتازانى:

(دكـتور أبو الوفـا الغنيمى): ابـن سبـعين وفلسفـته الصـوفيـة ـ دار الكتاب اللبنانى ـ الطبعة الأولى ـ بيروت سنة ١٩٧٣م.

(٤٧) التفتازانى:

(دكـتور أبو الوفـا الغنيمـى): مدخل إلى التـصوف الإسـلامى ـ دار الثقافة ـ القاهرة ١٩٧٤م.

(٤٨) التوحيدى:

(أبو حيّـان): الإشارات الإلهـية ـ جـزءان ـ تحقـيق د. عبد الـرحمن بدوى ـ مطبعة جامعة فؤاد الأول ـ القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٤٩) الجرجانى:

(على بن مـحـمــد بن على السـيـد الزين أبى الحـسن الحـسينى): التعريفات ـ طبعة مكتـبة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

(٥٠) الجزار:

(دكتور أحمد محـمود): الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى ـ مكتبة نهضة الشرق ـ جامعة القاهرة سنة ١٩٩٠م.

(٥١) **الجزّار:**

(دكتور أحمد محمود): فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى ـ بحث فى الكتاب التذكارى عن الدكتور توفيق الطويل، بإشراف الدكتور عاطف العراقى ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة سنة ١٩٩٥م.

(٥٢) **الجزّار:**

(دكتور أحمد محمود): فخر الدين الرازى والتصوف ـ مكتبة نهضة الشرق ـ القاهرة سنة ١٩٩٦م.

(٥٣) **الجزّار:**

(دكتور أحمد محمود): الولاية بين الجيلانى وابن تيمية ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة د/ ت.

(٥٤) **الجوزية:**

(ابن قيم): مدارج السالكين ـ الجزء الأول ـ تحقيق د. محمد كمال جعفر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨٠م.

(٥٥) **الجوزية:**

(ابن قيم): عدّة الصابرين وذخيرة الشاكرين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ سنة ١٩٧٢م.

(٥٦) **الجوزية:**

(ابن قيم): روضة المحبين ونزهة المشتاقين ـ دار الفكر العربى ـ القاهرة سنة ١٣٩٧هـ.

(٥٧) الچيلانى:

(الشيخ عبد القادر): الغنية لطالبى طريق الحق ـ جزءان ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة سنة ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م.

(٥٨) الجيلى:

(عبد الكريم): الإنسان الكامل ـ جزءان ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة سنة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م.

(٥٩) الجامى:

(عبد الرحمن): شرح فصوص الحكم لابن عربى؛ على هامش جواهر الفصوص فى حل كلمات الفصوص، لعبد الغنى النابلسى ـ المطبعة العامرية الشريفة ـ القاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

(٦٠) الجنيبهى:

(محمد المسكين): أصدق النصائح ـ طبعة مكتبة صبيح ـ القاهرة د/ ت.

(٦١) الحلاج:

(أبو المغيث الحسين بن منصور): كتاب الطواسين ـ نشرة لويس ماسينيون ـ مكتبة بول جتنز ـ باريس سنة ١٩١٣م.

(٦٢) الحلاج:

(أبو المغيث الحسين بن منصور): أخبار الحلاَّج أو مناجيات الحلاج ـ وهو من أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحسين بن منصور الحلاَّج

البيضاوى البغدادى ـ اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشى عليه.
ل. ماسينيون وب. كراوس ـ مطبعة القلم ـ باريس سنة ١٩٣٦م.

(٦٣) الحكيم:

(دكتورة سعاد): المعجم الصوفى «الحكمة فى حدود الكلمة» ـ دار دندرة للطباعة والنشر ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ لبنان سنة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

(٦٤) الخراز:

(أبو سعيد): الطريق إلى الله ـ أو كتاب الصدق ـ تحقيق د.عبدالحليم محمود ـ دار المعارف ـ الطبعة الخامسة ـ القاهرة سنة ١٩٨٨م.

(٦٥) الخوارزمى:

(أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): مفاتيح العلوم ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

(٦٦) الدمياطى:

(السيد بكرى المكى): كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ينة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.

(٦٧) الدجوى:

(الشيخ يوسف): سبيل السعادة، فى فلسفة الأخلاق الدينية وأسرار الشريعة الإسلامية وإثبات الروحانيات، وفيه رد على الطبيعيين ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٣٣٢هـ - ١٩١٤م.

(٦٨) الرازى:

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): معالم أصول الدين ـ مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة بدون تاريخ.

(٦٩) الرازى:

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): أساس التقديس ـ تحقيق د. أحمد حجازى السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٧٠) الرازى:

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ـ مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة بدون تاريخ.

(٧١) الرندى:

(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبَّاد النفرِّى): غيث المواهب العلِّية فى شرح الحكم العطائية ـ جزءان ـ تحقيق د. عبد الحليم محمود؛ ود. محمود بن الشريف ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٩٣م.

(٧٢) الرفاعى:

(الإمام أحمد): الوصايا ـ تحقيق صلاح عزام ـ دار التراث العربى للطباعة والنشر ـ القاهرة سنة ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

(٧٣) السِّجستانى:

(أبو بكر): تفسير غريب القرآن ـ تحقيق محمد الصادق قمحاوى ـ مكتبة عالم الفكر ـ القاهرة سنة ١٩٨٠م.

(٧٤) السُّلَمى:

(أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية ـ تحقيق نور الدين شريبة ـ مكتبة الخانجى ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٧٥) السُّلَمى:

(أبو عبد الرحمن): سلوك العارفين ـ تحقيق محمد ضياء الكردى ـ مجلَّة كلية أصول الدين ـ دار الطباعة المحمدية ـ القاهرة سنة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

(٧٦) السَّهلجى:

النور فى كلمات أبى طيفور ـ أو كتاب مناقب سيدنا أبا يزيد البسطامى ـ نشرة د. عبد الرحمن بدوى ضمن شطحات الصوفية ـ الطبعة الثالثة ـ الكويت سنة ١٩٧٨م.

(٧٧) السَّهروردى:

(أبو حفص عمر شهاب الدين): عوارف المعارف ـ صحَّحه وراجع أصوله ـ محمود غانم غيث ـ مكتبة القاهرة سنة ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م. وهناك طبعة أخرى لعوارف المعارف للسهًروردى على ملحق كتاب «إحياء علوم الدين للغزالى ـ طبعة دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان بدون تاريخ.

(٧٨) السَّهروردى:

(شهاب الدين المقتول): هياكل النور ـ تحقيق د. محمد على أبو ريَّان ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٧٩) السَّهروردى:

(شهاب الدين المقتول): حكمة الإشراق ـ طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٠) السَّهروردى:

(شهاب الدين المقتول): رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» ـ مشرة هنرى كوربان ـ وترجمة د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الإسلام ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٨م.

(٨١) الشهرستانى:

(محمد عبد الكريم): الملل والنحل ـ تحقيق محمد سيد كيلانى ـ جزءان ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٩٦هـ = ١٩٧٦م.

(٨٢) الشهرستانى:

(محمد عبد الكريم): نهاية الإقدام فى علم الكلام ـ تحرير وتصحيح آلِفرد جيوم ـ مكتبة المتنبى ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٣) الشعرانى:

(الإمام عبد الوهاب): الطبقات الكبرى ـ جزءان ـ طبعة مكتبة صبيح ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٤) الشعرانى:

(الإمام عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر ـ جزءان ـ مطبعة المشهد الحسينى ـ القاهرة سنة ١٣٦٩هـ.

(٨٥) الشعرانى:

(الإمام عبد الوهاب): الأنوار القدسية ـ طبعة دار جوامع الكلم ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٦) الشعرانى:

(الإمام عبد الوهاب): الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر ـ على هامش اليواقيت والجواهر ـ القاهرة سنة ١٣٦٩هـ.

(٨٧) الشرقاوى:

(دكتور حسن): أصول التصوف الإسلامى ـ مطابع جريدة السفير ـ الإسكندرية سنة ١٩٨٦م.

(٨٨) الشاذلى:

(سيدى أبو الحسن): حزب البر ـ مكتبة الجندى ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٩) الصياد:

(سعيد عبد الفتاح): التصوف عقيدة وسلوك ـ مراجعة يحيى محمد الزينى ـ مطبعة الأمانة ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٩٨٤م.

(٩٠) الصيادى:

(بهاء الدين محمد مهدى الخزامى الشهير بالرواس): مراحل السالكين ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة سنة ١٣٢٥هـ = ١٩٠٧م.

(٩١) الطوسى:

(أبو نصر السَّراج): اللمع فى التصوف ـ تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة سنة ١٩٦٠م.

(٩٢) الطويل:

(دكتور توفيق): التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ـ الجزء الأول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨٨م.

(٩٣) الطويل:

(دكتور توفيق): الشعرانى إمام التصوف فى مصر ـ الجزء الثانى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٤٥م.

(٩٤) العراقى:

(دكتور عاطف): ثورة العقل فى الفلسفة العربية ـ دار المعارف ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة سنة ١٩٧٨م.

(٩٥) العراقى:

(دكتور عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٧٩م.

(٩٦) العراقى:

(دكتور عاطف): الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ـ أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى ـ دار الرشاد ـ الطبعة الأوى ـ القاهرة سنة ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.

(٩٧) العراقى:

(دكتور عاطف): الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ـ دار الرشاد ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

(٩٨) العراقى:

(دكتور عاطف): تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف ـ الطبعة الخامسة ـ القاهرة سنة ١٩٨٣م.

(٩٩) العراقى:

(دكتور عاطف): المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ الطبعة الخامسة ـ القاهرة سنة ١٩٨٤م.

(١٠٠) العراقى:

(دكتور عاطف): الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ـ دار المعارف ـ الطبعة الخامسة ـ القاهرة سنة ١٩٨٣م.

(١٠١) العراقى:

(دكتور عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف ـ الطبعة السادسة ـ القاهرة سنة ١٩٧٨م.

(١٠٢) العقاد:

(الأستاذ عباس محمود): الله ـ دار الهلال ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١٠٣) العقاد:

(الأستاذ عباس محمود): حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ـ دار الهلال ـ القاهرة د/ ت.

(١٠٤) **العقاد:**

(الأستاذ عباس محمود): الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧م.

(١٠٥) **العقاد:**

(الأستاذ عباس محمود): مطالعات فى الكتب والحياة - دار المعارف - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٨٧م.

(١٠٦) **العربى:**

(عبد المنعم صالح العلى): تهذيب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية - نشرة وزارة العدل والشئون الإسلامية بدولة الإمارات العربية - د/ ت.

(١٠٧) **العفانى:**

(دكتور سيد بن حسين): موارد الظمآن فى محبة الرحمن - دار الأقصى - الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

(١٠٨) **الغزالى:**

(الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) - دار المعرفة - بيروت - لبنان بدون تاريخ.

(١٠٩) **الغزالى:**

(الإمام أبو حامد): مكاشفة القلوب - مكتبة زهران - الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٩٠م.

(١١٠)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): الأربعون فى أصول الدين ـ دار الجيل ـ بيروت سنة ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

(١١١)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): مشكاة الأنوار ـ تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى، مع تحليل نقدى للرسالة فى غاية العمق والأهمية ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة سنة ١٣٨٣هـ = ١٩٦٤م.

(١١٢)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): روضة الطالبين وعمدة السالكين ـ مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ـ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ـ الجزء الرابع ـ مكتبة الجندى ـ القاهرة سنة ١٩٧٣م.

(١١٣)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): ميزان العمل ـ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ـ مكتبة الجندى ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١١٤)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): خلاصة التصانيف فى التصوف ـ تعريب محمد أمين الكردى ـ مطبعة السعادة ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١١٥)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): منهاج العارفين ـ مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ـ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ـ الجزء

الأول ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة الجندى ـ القاهرة سنة ١٩٧٠م = ١٣٩٠م.

(١١٦)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): منهاج العابدين ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٣٧هـ.

(١١٧)الغزالى:

(الإمام أبو حامد): معارج القدس ـ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ـ مكتبة الجندى ـ القاهرة سنة ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٨م.

(١١٨)القشيرى:

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): الرسالة القشيرية ـ تحقيق معروف زريق ـ وعلى عبد الحميد بلطه جى ـ دار الجيل ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت سنة ١٤٠١هـ = ١٩٩٠م.

(١١٩)القشيرى:

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): لطائف الإشارات (٣ أجزاء) ـ تحقيق د. إبراهيم بسيونى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٨٣م.

(١٢٠)القشيرى:

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): كتاب الأربعين فى تصحيح المعاملة ـ تحقيق أبو محمد السيد أبو عمه ـ دار الصحابة للتراث ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ سنة ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

(١٢١) **القاشاني:**

(كمال الدين عبد الرزّاق): اصطلاحات الصوفية ـ تحقيق د. محمد كمال جعفر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨١م.

(١٢٢) **القاشاني:**

(كمال الدين عبد الرزّاق): اصطلاحات الصوفية ـ تحقيق د.عبدالخالق محمود ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

(١٢٣) **القاشاني:**

(كمال الدين عبد الرزّاق): شرح فصوص الحكم لابن عربى ـ طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

(١٢٤) **القونوى:**

(أبو المعالى صدر الدين): إعجاز البيان فى تأويل القرآن ـ دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة سنة ١٩٦٩م.

(١٢٥) **الكلاباذى:**

(أبو بكر محمد): التعرُّف لمذهب أهل التصوف ـ تحقيق وتقديم ومراجعة وتعليق محمود أمين النوارى ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

(١٢٦) **الكردى:**

(محمد أمين): تنوير القلوب فى معاملة علام الغيوب ـ مطبعة التمدُّن بعابدين بمصر ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

(١٢٧) **المكى:**

(أبو طالب): قوت القلوب ـ جزءان ـ مطبعة الأنوار المحمدية ـ القاهرة سنة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(١٢٨) **المكى:**

(المحدِّث أحمد بن حجر الهيثمى): الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة ـ تحقيق وتعليق عبد الوهاب عبد اللطيف ـ مكتبة القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م.

(١٢٩) **المحاسبى:**

(الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن ـ تحقيق د. حسين القويتلى ـ دار الكندى للطباعة والنشر والتوزيع ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة سنة ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

(١٣٠) **المحاسبى:**

(الحارث بن أسد): الرعاية لحقوق الله ـ تحقيق د. عبد الحليم محمود ـ طبعة دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٩٠م.

(١٣١) **المحاسبى:**

(الحارث بن أسد): الوصايا أو النصائح الدينية ـ تحقيق عبد القادر أحمد عطا ـ طبعة مكتبة صبيح ـ القاهرة ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.

(١٣٢) المحاسبى:

(الحارث بن أسد): رسالة المسترشدين ـ تحقيق عبد الفتَّاح أبو غدةَّ ـ دار السلام ـ حلب ـ الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٩هـ = ١٩٨٨م.

(١٣٣) المعيرى:

(أبو على زين الدين): سراج القلوب وعلاج الذنوب ـ على هامش الجزء الأول من قوت القلوب ـ مطبعة الأنوار المحمدية ـ القاهرة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(١٣٤) المعيرى:

(أبو على زين الدين): هداية الأذكياء إلى طريق الزولياء ـ منظومة شرحها السيد بكرى المكى الدمياطى فى كتاب كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء ـ مكتبة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٣٧٢هـ = ١٩٥٣م.

(١٣٥) المدنى:

(أبو ضيف): كنوز الحكمة ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨١م

(١٣٦) النّفرى:

(محمد بن عبد الجبَّار بن الحسن): المواقف والمخاطبات ـ تحقيق آرثر يوحنا آربرى ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١٣٧) النابلسى:

(عبد الغنى): شرح جواهر الفصوص فى حل كلمات الفصوص ـ المطبعة العامرية ـ القاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

(١٣٨) النابلسى:

(عبد الغنى): أسرار الشريعة ـ تحقيق محمد عبد القادر عطا ـ دار الباز للنشر والتوزيع ـ مكة المكرمة ـ الطبعة الأولى ـ بيروت سنة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(١٣٩) النشار:

(دكتور على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ ٣ أجزاء ـ طبعة دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٦٨م.

(١٤٠) النجّار:

(دكتور عامر): الطرق الصوفية فى مصر ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٨٦م.

(١٤١) الهروى:

(الشيخ زكريا الأنصارى): منازل السائرين إلى رب العالمين ـ دراسة وتحليل وتحقيق د. عبد القادر محمود ـ ضمن كتابه دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ـ طبعة دار الفكر العربى ـ القاهرة سنة ١٩٧٨م.

(١٤٢) الهجويرى:

(أبو الحسن على بن عثمان): كشف المحجوب ـ ترجمة عن الإنجليزية محمود أحمد ماضى أبو العزايم ـ راجعه إسماعيل ماضى أبو العزايم ـ وحققه وقدّم له دكتور إبراهيم الدسوقى شتا ـ دار التراث العربى ـ القاهرة سنة ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

(١٤٣) اليافعى:

(عبد الله بن أسعد): نشر المحاسن الغالية ـ منشور على هامش كتاب جامع كرامات الأولياء للنبهانى ـ دار الكتب العربية الكبرى ـ القاهرة د/ ت.

(١٤٤) أمين:

(أحمد): فجر الإسلام ـ مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة العاشرة ـ القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(١٤٥) برستيد:

(چيمس هنرى): فجر الضمير ـ ترجمة د. سليم حسن، ومراجعة الأستاذ عمر الإسكندرى، والأستاذ على أدهم ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ١٩٥٦م.

(١٤٦) بدوى:

(دكتور عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامى ـ وكالة المطبوعات ـ الطبعة الثانية ـ الكويت سنة ١٩٧٨م.

(١٤٧) بدوى:

(دكتور عبد الرحمن): شطحات الصوفية ـ وكالة المطبوعات ـ الطبعة الثالثة ـ الكويت سنة ١٩٧٨م.

(١٤٨) بدوى:

(دكتور عبد الرحمن): شخصيات قلقة فى الإسلام ـ وكالة المطبوعات ـ الطبعة الثالثة ـ الكويت سنة ١٩٧٨م.

(١٤٩) **بدوى:**

(دكتور عبد الرحمن): الإنسان الكامل فى الإسلام ـ وكالة المطبوعات ـ الطبعة الثانية ـ الكويت سنة ١٩٧٦م.

(١٥٠) **بدوى:**

(دكتور عبد الرحمن): التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ـ وكالة المطبوعات ـ الطبعة الرابعة ـ الكويت سنة ١٩٨٠م.

(١٥١) **بدوى:**

(دكتور عبد الرحمن): مؤلفات الغزالى ـ وكالة المطبوعات ـ الطبعة الثانية ـ الكويت سنة ١٩٧٨م.

(١٥٢) **جوهرى:**

(الشيخ طنطاوى): الأرواح ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م.

(١٥٣) **جاويش:**

(الشيخ عبد العزيز): الإسلام دين الفطرة ـ دار الزهراء للإعلام العربى ـ القاهرة سنة ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

(١٥٤) **جيمس:**

(وليم): بعض مشكلات الفلسفة ـ ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، ومراجعة د. زكى نجيب محمود ـ المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١٥٥) جعفر:

(دكتور محمد كمال): التصوف.. طريقاً، وتجربة، ومذهباً ـ دار الكتب الجامعية ـ القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(١٥٦) جينيير:

(شارل): المسيحية، نشأتها وتطورها، ـ ترجمة د. عبد الحليم محمود ـ دار المعارف ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١٥٧) حلمي:

(دكتور محمد مصطفى): ابن الفارض والحب الإلهى ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٨٥م.

(١٥٨) حلمي:

(دكتور محمد مصطفى): الحياة الروحية فى الإسلام ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨٤م.

(١٥٩) حنفي:

(دكتور حسن): حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ـ بحث ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى المقول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور ـ القاهرة سنة ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

(١٦٠) دنيا:

(دكتور سليمان): الحقيقة فى نظر الغزالى ـ دار المعارف ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة سنة ١٩٨٠م.

(١٦١)ديورانت:

(ول): قصة الحضارة ـ ترجمة محمد بدران ـ طبعة الإدارة الثقافية بجامعة بيروت؛ بدون تاريخ.

(١٦٢)ديورانت:

(ول): قصة الفلسفة ـ ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ـ الطبعة الخامسة ـ بيروت لبنان سنة ١٤٠٥هـ.

(١٦٣)رضوان:

(الشيخ حسن): روض القلوب المستطاب ـ ديوان عموم الأوقاف المصرية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

(١٦٤)زكريا:

(دكتور فؤاد): آفاق الفلسفة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة سنة ١٩٩١م.

(١٦٥)زكريا:

(دكتور فؤاد): نظرية المعرفة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة سنة ١٩٩١م.

(١٦٦)زروق:

(أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد): قواعد التصوف ـ تصحيح وتعليق محمد زهرى النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة سنة ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

(١٦٧)وجدى:

(محمد فريد): المصحف المفسَّر ـ طبعة دار الشعب ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(١٦٨) **وافي:**

(دكتور على عبد الواحد): علم اللغة ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ الطبعة التاسعة ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١٦٩) **ستيس:**

(ولتر): التصوف والفلسفة ـ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ نشرة مكتبة مدبولى ـ القاهرة سنة ١٩٩١م.

(١٧٠) **سرور:**

(طه عبد الباقى): الحسين بن منصور الحلاَّج شهيد التصوف الإسلامى ـ نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة سنة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

(١٧١) **سرور:**

(طه عبد الباقى): محيى الدين بن عربى ـ مكتبة الخانجى بمصر ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(١٧٢) **سعد:**

(دكتور الطبلاوى محمود): التصوف فى تراث ابن تيمية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨٤م.

(١٧٣) **شتا:**

(دكتور إبراهيم الدسوقى): التصوف عند الفرس ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٧٨م.

(١٧٤) شرف:

(دكتور محمد جـلال): دراسات فى التصوف الإسلامى ـ دار الفكر الجامعى ـ الإسكندرية سنة ١٩٨٦م.

(١٧٥) صبحى:

(دكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٨٣م.

(١٧٦) صبحى:

(دكتور أحمد محمود): التـصوف؛ إيجابياته وسلبياته ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٨٤م.

(١٧٧) صدقى:

(دكتور محمد توفيق): الـدين فى نظر العقل الصحيح ـ مطبعة المنار بمصر ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ سنة ١٣٤٦هـ.

(١٧٨) صليبا:

(دكتور جميل): المعجم الفلسفى ـ الجزء الثانى ـ دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت سنة ١٩٨٢م.

(١٧٩) عبد الرازق:

(الشيخ مـصطفى): الإسلام والتصـوف ـ بالاشتراك مع ماسـينيون ـ لجنة ترجمـة دائرة المعارف الإسـلامية ـ طبـعة دار الشـعب ـ القاهرة سنة ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

(١٨٠) عبد الرازق:

(الشيخ مصطفى): محمد عبده ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٩٧م.

(١٨١) عبده:

(الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية ـ دراسة الدكتور عاطف العراقى مع مقدمة فى غاية العمق والأهمية ـ دار سينا للنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٨٦م.

(١٨٢) عبده:

(الإمام محمد): رسالة التوحيد ـ طبعة دار الشعب ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(١٨٣) عبده:

(الإمام محمد): الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ـ طبعة مكتبة صبيح ـ القاهرة سنة ١٩٥٤م ـ ١٣٧٣هـ.

(١٨٤) عرجون:

(محمد الصادق): التصوف فى الإسلام: منابعه وأطواره ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة سنة ١٩٤٨م.

(١٨٥) عاصى:

(دكتور حسن): التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ لبنان سنة ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

(١٨٦) **عفيفي:**

(دكـتور أبـو العلا): التـصـوف: الثـورة الروحيـة فى الإسـلام ـ دار المعارف ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٩٦٣م.

(١٨٧) **عفيفي:**

(دكـتور أبو العـلا): الملامتـية والصـوفيـة وأهل الفتـوة ـ دار إحيـاء الكتب العـربية ـ طـبعـة مكتبـة عـيسى البـابى الحلبى ـ القـاهرة سنة ١٣٦٤هـ = ١٩٤٥م.

(١٨٨) **عفيفي:**

(دكـتور أبو الـعلا): نظريات الإسـلامـيين فى الكلمـة The Logos ـ بحث بمجلة كليـة الآداب ـ جـامعـة القاهـرة ـ المجلد الثانى ـ الجـزء الأول ـ مايو سنة ١٩٣٤م ـ مطبعة جامعـة فؤاء الأول ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٥٣م.

(١٨٩) **عفيفي:**

(دكتـور أبو العلا): من أين اسـتقى مـحيى الدين بن عـربى فلسفـته التصوفـية؟؟ ـ مجلة كلية الآداب ـ الجامـعة المصرية ـ المجلد الأول ـ الجزء الأول ـ مايو ـ القاهرة سنة ١٩٣٣م.

(١٩٠) **عيَّاد:**

(أحمد توفيق): التصوف الإسلامى، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(١٩١) **غلاَّب:**

(دكتور محمد): التصوف المقارن ـ طبعة مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١٩٢) غِنى:

(دكتور قاسم): تاريخ التصوف فى الإسلام ـ ترجمة عن الفارسية صادق نشأت، وراجعه د. أحمد ناجى القيسى ود. محمد مصطفى حلمى ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(١٩٣) فال:

(چان): طريق الفيلسوف ـ ترجمة د. أحمد حمدى محمود. ومراجعة د. أبو العلا عفيفى ـ مؤسسة سجل العرب ـ القاهرة سنة ١٩٦٧م.

(١٩٤) فاير:

(T. Hwier): مادة ابن عربى ـ دائرة المعارف الإسلامية ـ الترجمة العربية ـ المجلد الأول ـ العدد الثالث ـ وزارة المعارف العمومية ـ القاهرة بدون تاريخ.

(١٩٥) قطب:

(الأستاذ الشهيد سيد): فى ظلال القرآن ـ دار الشروق ـ القاهرة سنة ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

(١٩٦) كرم:

(يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية ـ دار القلم ـ بيروت ـ لبنان؛ بدون تاريخ.

(١٩٧) كاريل:

(ألكسيس): الإنسان ذلك المجهول ـ تعريب شفيق أسعد فريد ـ مكتبة المعارف ـ الطبعة الرابعة ـ بيروت سنة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(١٩٨) مبارك:

(دكتور زكى): الأخلاق عند الغزالى ـ منشورات المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت؛ بدون تاريخ.

(١٩٩) محمود:

(دكتور زكى نجيب): حصاد السنين ـ دار الشروق ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

(٢٠٠) محمود:

(دكتور زكى نجيب): تجديد الفكر العربى ـ دار الشروق ـ الطبعة الثامنة ـ القاهرة سنة ١٤٠٨هـ = ١٩٨٧م.

(٢٠١) محمود:

(دكتور زكى نجيب): المدرسة الشاذلية ـ دار المعارف ـ القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٢٠٢) محمود:

(دكتور زكى نجيب): سلطان العارفين.. أبو يزيد البسطامى ـ دار التراث العربى للطباعة والنشر ـ القاهرة بدون تاريخ.

(٢٠٣) محمود:

(دكتور زكى نجيب): الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبى

ـ مجموعة تراث الإنسانية ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ المجلد الرابع ـ القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٢٠٤) **محمود:**

(دكتور زكى نجيب): الشيخ الأمين، سهل بن عبد الله التسترى ـ دار الشعب ـ القاهرة سنة ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

(٢٠٥) **محمود:**

(دكتور عبد القادر): الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨٦م.

(٢٠٦) **محمود:**

(دكتور عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الإسلام ـ طبعة دار الفكر العربى ـ القاهرة سنة ١٩٦٦م

(٢٠٧) **مدكور:**

(دكتور إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ـ جزءان ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٦م.

(٢٠٨) **مراد:**

(دكتور سعيد): التصوف الإسلامى، رياضة روحية خالصة ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٢٠٩) **ماسينيون:**

(لويس): المنحنى الشّخصى لحياة الحلاّج ـ ترجمة د. عبد الرحمن

بدوى ـ ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت سنة ١٩٧٨م.

(٢١٠) **ماسينيون:**

(لويس): محاضرات فى تاريخ الإصطلاحات الفلسفية العربية ـ (من ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٢م إلى ٢٤ أبريل سنة ١٩١٣م) ـ تحقيق الدكتورة زينب محمود الخضيرى ـ تصدير الدكتور إبراهيم مدكور ـ المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة.

(٢١١) **نيوكلسون:**

(رينولد. أ): فى التصوف الإسلامى وتاريخه ـ ترجمة الدكتور أبوالعلا عفيفى ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م.

(٢١٢) **نووى:**

(الشيخ محمد): شرح مراقى العبودية على متن بداية الهداية للغزالى ـ طبعة مكتبة عيسى البابى الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٤٣هـ.

* * *

المراجع الأجنبية:

(1) Abhayananda (S): History of Mysticism, the unchonging testament - Atua - Books - Follsburg, New york, 1938.

(2) Affifi (Dr. A): the Mystical philosophy of Mugyidpin - ibnul Arabi, Cambridge 1939.

(3) Al Hujwiri: the Ksshf Almahjub - English Translation by Nicholson, London, 1911.

(4) Games (William): the varieties of Religiaus Experience, the Modern Library, London, 1935.

(5) Nicholson (R - A): Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1953.

(6) Nicholson (R - A): Art "Sufis" Encylopedia of Islam - London 1927.

(7) Nicholson (R - A): Mysticism of Islam, London, 1917.

(8) Russell (B): Mysticism and Logic, Selected Papers - the Modern Library, New York, 1927.

(9) Stace (W): Mysticism and philosophy - MacMillon, London, 1961.

(10) Massignon: Art "Al - Halladj", Encyclopedia de L`Islam, Leiden 1936.



التَّجربةُ الصوفيةُ فريضةُ لازمةُ من فرائض الطريق الصوفي يتلاقى عندها المنهج ومقوماته؛ والفكر ومصادرها؛ والعقدة ومضمونها؛ وتحتفى إحتفاءً لايعادله نظير بالتطبيق العملى: أشراطه ومفرداته وخصائصه ومعالمه الباطنية وأسانيده الشرعية كما وردت في الكتاب الكريم والسنة النبويَّة ... فهى ـ من أجل هذا ـ لبُّ لُباب الحقيقة التى ينشدها الأولياء والعارفون ...

فما مِنْ متصوِّفٍ ظهَر في الإسلام ـ كائناً ما كانت توجهُّاته ـ إلاَّ وتراه يخوض عباب الجربة الصوفية ويعيش مُنازلات الحال لتتميَّز تجربته بالعقيدة التي يعتقدها ويدين لها بالولاء ... فهى تجربةٌ صوفيةٌ لأنها تستند إلي أصل الإعتقاد الذي يعتقده المتصوِّف ولا تستند إلي غيره من عقائد وديانات؛ ومن ثمَّ يتميَّزالتصوف الإسلامي بالتجربة التي تتشكّل فيه وبالمعاناة الداخلية التي يرتقي بمقتضاها في معارجهم الروحية أهْلُه وأرْبابُه وذَووُه؛ فيما يعيشونه ويعانونه فيها ويتذَّوقونه من لطائف وأذواق ومواجيد ..

وهى تجربةٌ صوفيةُ : لأنها تتطلَّب المعيشة والحياة من الداخل لامن الخارج؛ من العمق لامن السطح؛ فإذا المتصوِّف الذي قُدّر له أن يعاني هذه «الحالة» الخاصَّة؛ يشعر شعوراً قوياً بألطاف المعيَّة الإلهية؛ فمعاناته إنما هي تجربته؛ وتجربته هي بالضبط ميادين الترقّى الداخلى فيما تفرضة تلك المعاناة ..

وهي تجربةُ صوفيةُ: لأنها تتكئ على «المضمون» الذي يُغذِّيها، حين يعتقد صاحب التجربة عقيدة من العقائد الكتابية أو غير الكتابية، فتجئ تجربته الروحية مَخْبراً جوَّانيَّاً يُفَصِّل جوهر ذلك الإعتقاد؛ لأنه يتعمَّقه وينفذ بفاعلية التجربة إلي أغواره، فيميط اللثام كاشفاً عن المصدر الذي قد يخفى ويدق إذا ما نُظر إليه من ظاهر لاعمق فيه ولا نفاذ إلي باطنه ... من أجل ذلك ؛ جاء تركيز الكاتب علي التجربة الصوفية التي يمتاز بها مضون التصوف الإسلامي حتي إذا ما تَبَينَّت له فضائل هذا الإمتياز، تيقَّن من فوره ـ بما لايدع محلاً للشك ـ بنسبة التصوف الإسلامي إلي مصدره العقدىّ يستقي عنه مطالبه الروحية؛ ليجئ ـ فيما يعتقد ـ التَّصوُّف بنوعيه: السُّنى والفلسفى، يستمد روافده من عقيدة الإسلام؛ مادام التحقق ـ بالتجربة الصوفية شرطاً ضرورياً لازماً لكل متصوف يُنسب الي الدين الإسلامي ... سيجد القارئ لهذا الكتاب ميلاً جارفاً من الكاتب نحو تلَمس الخيوط الدقيقة التي تجعل من مضمون الكتاب الكريم أصلاً اصيلاً تقوم عليه التجربة عند صوفيه الإسلام بين : سُنَّية وفلاسفة؟ وسيراه يجزم جزم المطمئنين بأن التجربة الصوفية وحدها هي الفيصل في امتياز التصوف في الإسلام عن غيره من أنوا ع التصوف في الحضارات والثقافات أو في العقائد والديانات التي كان أعتقدها بوجه عام؛ وجدان الإنسان ،،،

المؤلف